





John H. Golton
Nov. 1953

L'IMMATERIALITÉ DE L'AME

DEMONTRÉE

CONTRE M. LOCKE

Par les mêmes Principes, par lesquels ce Philosophe démontre l'Existence & l'Immaterialité de Dieu,

AVEC DES NOUVELLES PREUVES

DE L'IMMATERIALITÉ DE DIEU, ET DE L'AME,

Tirées de l'Ecriture, des Peres & de la raison

PAR LE

P. GERDIL BARNABITE,

Professeur de Philosophie au College Royal de Casal,

OUVRAGE DEDIE'

A S. A. R. MONSEIGNEUR

LE DUC DE SAVOYE.



A TURIN, MDCCXLVII.

DE L'IMPRIMERIE ROYALE.



MONSEIGNEUR.

LE but que je me ſuis proposé dans l'Ouvrage que j'ai l'honneur de préſenter à V. A. R., a été d'employer les principes d'un célébre Philoſophe pour combatre ſes

propres doutes ſur la nature de l'Eſprit, & oppoſer aux dangereuſes conſéquences qui peuvent s'enſuivre contre l'immortalité de l'Ame, quelques preuves démonſtratives d'une vérité ſi importante, qui intereſſe également la Religion & la societé. Si j'oſois me flater que le ſuccès eût répondu à mes deſirs, quelque dénué que ſoit mon Traité, des agréments d'une brillante imagination, la grandeur du ſujet ne me laiſſeroit aucun lieu de craindre qu'il ne fût digne d'un Prince, qui n'a commencé à faire uſage de ſa raiſon, que pour la cultiver par les études les plus ſolides; qui dès l'âge le plus tendre a témoigné pour les Sciences & les beaux Arts une ardeur égale à la facilité qu'il avoit à les apprendre, & qui par ſon eſtime & ſes progrès les a honoré de la protection la plus illuſtre & la plus flateuſe. Une ſi rare élevation de génie jointe à une raiſon ſi éclairée a produit en vous, MONSEIGNEUR, les fruits précieux qu'on en devoit attendre. Deſtiné par la Providence à prolonger la gloire de l'Etat, & la félicité des

Peu-

Peuples, Vous n'êtes occupé que du ſoin de répondre à ſes hauts deſſeins ſur Vous. On Vous a vu dans les premiers eſſais que Vous avez faits des travaux & des dangers de la guerre, plein de cette noble ardeur qui annonce les Heros, conſerver ce caractere de modération, & ce tranquille diſcernement qui eſt le partage des grandes Ames. A tant de rares qualités ſe joint encore en Vous, MONSEIGNEUR, l'heureuſe néceſſité de les perfectionner de plus en plus. Les glorieux exemples de notre ſage & vaillant Monarque, l'éclat qui en rejaillit ſur Vous, excitent ſans ceſſe votre émulation a marcher ſur ſes traces; & Vous ſentez que le Ciel ne Vous a uni à lui par les liens les plus ſacrés de la nature, que pour Vous attacher d'autant plus puiſſamment à l'imitation de ſes grandes vertus, en Vous propoſant un modele qui fût tout enſemble l'objet de votre amour & de votre admiration. Ainſi en retraçant à nos yeux l'auguſte image d'un Roi qui fait les délices de ſes ſujets, Vous aſſurez la continuation du bonheur & du repos

public.

public. Agréez donc, MONSEIGNEUR, que pénétré en mon particulier, plus que personne des ſentiments de la reſpectueuſe vénération que Vous imprimez dans tous les cœurs, je me hâte de Vous en rendre un humble hommage, dans ce premier fruit de mes réflexions que je donne au public: heureux, ſi quelque foible que ſoit cette production, Vous daignez l'honorer d'un regard favorable, & la recevoir comme un témoignage de mon zéle, & de mon très-profond reſpect.

DISCOURS

DISCOURS PRELIMINAIRE.

Utilité d'une Preuve démonſtrative de l'Immortalité de l'Ame, fondée ſur ſon Immaterialité.



L y a long-tems qu'on eſt convaincu, que la connoiſſance de ſoi-même eſt de toutes les études celle, qui contribue le plus à perfectionner la raiſon humaine, & qui en lui faiſant ſentir ſa propre foibleſſe, & ſa dépendance de l'Etre ſuprême, lui inſpire auſſi plus de docilité à écouter la voix de la Religion, & à ſe laiſſer conduire par la ſainteté de ſes maximes. L'expérience ne montre que trop, que le libertinage & l'irréligion ſont le plus ſouvent les ſuites funeſtes de la diſſipation d'un Eſprit, qui comme ſorti hors de lui-même, ſe répand uniquement ſur les objets materiels & ſenſibles. On peut à la vérité avec une telle diſpoſition acquérir des connoiſſances ſublimes, on peut devenir un grand Géométre & un grand Phyſicien; mais on eſt peu touché des vérités purement intellectuelles; & comme on s'accoutume à ne juger de la réalité des choſes, que par l'impreſſion ſenſible qu'elles font ſur l'imagination; tout ce qui n'offre point de corps à l'Eſprit paroit n'être rien, & on paſſe quelquefois juſqu'à ſe perſuader ce qu'il y a réellement de plus

inconcevable, que la penſée même eſt une qualité de la matiere, qui réſulte de la diſpoſition, & de la ſtructure des organes corporels. Qu'on mépriſe donc tant qu'on voudra cette partie de la Philoſophie qui traite des idées de l'entendement pur, des principes généraux de la connoiſſance humaine, & des ſubſtances immaterielles; que le ſeul nom de Métaphyſique ſoit un titre ſuffiſant pour rebuter bien des perſonnes, qui ſe piquent de délicateſſe, & d'un gout raffiné dans les Sciences; ceux qui ſupérieurs à la mode, voudront ne conſulter que le bon ſens, conviendront ſans peine qu'il nous importe avant tout, de bien pénétrer dans la connoiſſance de ce que nous ſommes. L'Eſprit eſt ſans doute à ſoi même le plus digne objet de ſon application & de ſes recherches; les caractéres de la Divinité, dont il porte l'image & la reſſemblance, ne ſont-ils pas des attraits aſſez puiſſants, pour nous inviter à les vouloir connoître de plus près? Si cet écoulement de la Divine Sageſſe, ce rayon d'intelligence, dont elle a bien voulu nous faire part, ne peut ſubſiſter que dans une nature immaterielle, plus approchante de la ſimplicité ſouverainement parfaite de l'Etre Divin, & infiniment élevée au deſſus de la condition de cette partie groſſiere & périſſable de nous-mêmes, qui nous eſt commune avec tout ce qu'il y a de créatures inſenſibles; n'eſt-ce pas un point qui mérite toute notre application, pour nous en

éclair-

éclaircir, & nous en convaincre? Peut-on ſans une aveugle ſtupidité renoncer à des titres ſi flateurs, ſans avoir auparavant apporté toute ſon attention à diſcuter les raiſonnements de tant de célébres Philoſophes, qui ne prétendent rien moins que de démontrer ces importantes vérités, qui relevent avec tant d'éclat la nobleſſe & l'excellence de notre Etre. L'Eſprit naturellement pénétré du déſir de l'immortalité ne peut ſe montrer ſi indifférent aux preuves, qui lui en aſſurent la poſſeſſion, comme un appanage de ſa nature; à moins qu'un brutal attachement à des biens périſſables, ne l'ait ravalé juſqu'au point de lui faire ſouhaiter d'être de même condition que les objets de ſes amours.

Ce n'eſt donc pas ſans raiſon que les Docteurs, & les Philoſophes Chrétiens ont cru de tout tems, que la croyance de la Spiritualité & de l'Immortalité de l'Ame étoit la plus forte barriere, qu'on pût oppoſer au libertinage d'Eſprit, toujours ſuivi de celui du cœur, & d'autant plus dangereux, qu'on a eu ſoin de le revêtir du titre ſpécieux d'une noble liberté de penſer. Quelque déreglé, quelque corrompu que ſoit un homme, s'il eſt fortement perſuadé de l'immortalité de ſon Ame, cette conviction devient en lui comme une ſource de lumiere, qui peut bien être ſouvent obſcurcie par les nuages des paſſions & des vices; mais qui retenant pourtant cette force & cette clarté invincible, dont la vérité ne ſau-

roit être dépouillée, ne pourra manquer de luire au moins par intervalle à ſon Eſprit, de reveiller ſa raiſon, & le ſecouer en ſon aſſoupiſſement. Il entre-verra en ces heureux moments d'un côté, l'objet & le principe de ſon véritable bonheur qu'il abandonne, pour courir après les plaiſirs trompeurs de cette vie; & de l'autre, l'obſcurité impénétrable d'un avenir affreux, & d'une éternité malheureuſe où ſes égarements le conduiſent. Cette vérité venant ainſi à répandre une amertume ſalutaire ſur les vaines joies dont il s'enyvre, le détrompera peu à peu de ſes fauſſes maximes, & le rapprochera de cette Religion toute Divine & ſurnaturelle, qui ſeule peut fixer les doutes de l'homme ſur ſon ſort après cette vie, & lui fournir les moyens de le rendre éternellement heureux.

Un libertin au contraire ſéduit par les captieux raiſonnements des Materialiſtes, ou plutôt par leur conformité à ſes inclinations vicieuſes, qui croit s'être bien élevé au deſſus des préjugés du vulgaire, pour parler le langage ordinaire aux prétendus Eſprits forts, pour faire profeſſion de croire, que la Religion n'eſt qu'une vaine ſuperſtition, qui tient les grands génies dans une gêne injuſte, & que le principe de la penſée n'étant que la portion la plus ſubtile du ſang, doit périr avec l'organiſation du corps: cet homme ne trouve plus rien en lui qui s'oppoſe à ſon libertinage, le principe de ſa conduite

duite eſt parfaitement conforme à ſon train de vie : ce qui lui reſte de raiſon après une erreur ſi dangereuſe, ne ſert qu'à le plonger plus avant dans l'impieté & dans le vice.

Cette différence ſi ſenſible des maximes, qui doivent ſervir de regle aux penſées & aux actions de la vie, ſelon qu'on eſt perſuadé, oui ou non de l'immortalité de l'Ame, eſt ſans doute ce qui a engagé les plus ſages Législateurs, & les plus célébres Philoſophes de l'Antiquité à employer de concert l'autorité & la raiſon pour établir cette importante vérité, & à ne négliger aucun moyen de la répandre, & de la graver dans l'Eſprit des Peuples. Ils en ont donc traité avec toute la ſubtilité dont ils étoient capables, & on ne peut nier qu'ils n'en aient même donné d'excellentes preuves, malgré les notions obſcures & confuſes qu'ils avoient de la nature, & des qualités de l'Eſprit & du corps.

Deſcartes ayant diſtingué avec plus de netteté qu'on n'avoit jamais fait, ce qui appartient au corps, d'avec ce qui appartient à l'Eſprit dans les qualités ſenſibles, & démontré que l'éclat de la lumiere, la varieté des couleurs, les ſons & leur harmonie, en un mot tout ce qui affecte nos ſens, n'eſt dans les corps, qu'une certaine groſſeur, configuration, mouvement & arrangement de leurs parties; les Philoſophes modernes qui l'ont tous ſuivi en ce point, ſans en excepter M. Locke, doivent auſſi reconnoître que ces mê-

mes

mes qualités ſenſibles, en tant qu'elles ſont des affections de l'Ame, n'étant rien de ſemblable à ce qu'elles ſont dans les corps, elles doivent appartenir à une nature totalement différente: ainſi ce puiſſant génie a fixé les limites de la matiere, & prouvé l'immortalité de l'Ame par ſon immaterialité.

Il eſt donc ſurprenant qu'après cela, il ſe ſoit trouvé des Philoſophes, qui affectant de paroître convaincus de l'immortalité de l'Ame par un Eſprit de Foi & de Religion, ſe ſont fait une eſpece de gloire de faire naître des doutes ſur ſon immaterialité, qui eſt la baſe de ſon immortalité, & de faire paſſer les raiſonnements de ceux, qui prétendent l'établir par la raiſon, comme autant de recherches creuſes & incertaines ſur un ſujet tout-à-fait indifférent, & auquel nos connoiſſances ne ſauroient atteindre.

Le Chef de ces nouveaux indifférents ſur l'immaterialité de l'Ame eſt le célébre M. Locke, qui dans ſon eſſai ſur l'entendement humain prétend, „ qu'il nous eſt impoſſible de découvrir „ par la contemplation de nos propres idées ſans „ la révelation, ſi Dieu n'a point donné à quel„ que amas de matiere diſpoſé, comme il le „ trouve à propos, la puiſſance d'appercevoir & „ de penſer; où s'il a joint à la matiere ainſi „ diſpoſée une ſubſtance immaterielle qui penſe. „ Car, ajoute-t-il, par rapport à nos notions, il „ ne nous eſt pas plus mal aiſé de concevoir,

„ que

„ que Dieu peut, s'il lui plait, ajouter à notre „ idée de la matiere la faculté de penſer, que „ de comprendre qu'il y joigne une autre ſub„ ſtance avec la faculté de penſer.

Il ne falloit rien de plus que l'autorité de M. Locke, pour mettre en vogue un ſentiment, qui accommode également la corruption du cœur humain, & la pareſſe naturelle de l'Eſprit, qui aime ſouvent à trouver dans les recherches difficiles & épineuſes un prétexte ſpécieux de s'arrêter dans un état de doute, pour s'épargner la peine de s'éclairer, & de ſe convaincre.

Le fameux M. Le Clerc ayant pouſſé ſa timide circonſpection, juſqu'à douter ſi l'on pourroit trouver dans l'Ecriture, & dans les Prophetes un exemple de la préſcience de Dieu par rapport aux effets futurs, libres, & contingents; il n'eſt pas étrange qu'il ait adopté le doute de M. Locke ſur la poſſibilité, ou même ſur l'éxiſtence actuelle de la matiere penſante.

Pneumat. ſect. 5. chap. 4. art. 13. & ſuiv.

La Foi, il eſt vrai, ordonne expreſſément, que l'on croie l'Ame immortelle. Cela ſuffit à ces Eſprits dociles vraiment humbles, & vraiment ſages, qui ſavent, ſelon le précepte de l'Apôtre, captiver leur entendement pour l'obeiſſance de Jeſus-Chriſt, & le ſoumettre aux Oracles de ſa révelation. Ces perſonnes n'ont aucunement beſoin de raiſonner ſur la ſubſtance

de

de l'Ame : la Foi leur tient lieu de ſcience; & ils ſont vraiment plus ſavants, guidés par l'autorité infaillible d'un Dieu qui parle, que tous ces ſubtils diſcoureurs, qui raiſonnent ſans ceſſe, & ne parviennent jamais à la connoiſſance de la vérité.

Mais il eſt d'autre part des Eſprits rebelles, qui ayant ſecoué le joug de l'autorité, ſe ſont livrés à l'erreur & à l'irréligion, des Eſprits préſomptueux, qui par un étrange abus de la raiſon même, refuſant de reconnoître dans la Religion Chrétienne, les marques viſibles d'une inſtitution Divine, ne veulent d'autre guide que leur propre ſens, & cette raiſon ſi ſujette à l'erreur, & à l'incertitude, comme le fait voir la multiplicité des opinions dans toutes les Sciences : & ce ſont ces Eſprits qu'il faut tâcher de convaincre par la raiſon, de la fauſſeté de leurs principes.

La providence de Dieu, & l'immortalité de l'Ame ſont les deux grandes vérités, que la raiſon humaine peut employer le plus utilement, pour diſſiper les illuſions de toute vaine Philoſophie, qui prétendra s'élever contre la Religion.

Act. Ap. c. 17. L'Apôtre nous en fournit lui-même un illuſtre exemple dans ſa ſublime Harangue aux Athéniens. Conduit à l'Aréopage par des Philoſophes Epicuriens & Stoïciens pour y expliquer ſa doctrine, il reveille d'abord dans l'eſprit de ſes Auditeurs

teurs par les expreſſions les plus magnifiques la haute idée de l'Etre ſuprême, de ce Dieu qu'ils adoroient ſans le connoître: il leur annonce un Dieu qui a créé le Ciel & la Terre, & tout ce qu'ils contiennent: un Dieu qui maître abſolu de ſes Créatures leur donne l'Etre, la reſpiration, la vie, & tout ce qu'elles ſont: un Dieu qui nous eſt intimément préſent, dans lequel nous vivons, nous nous mouvons, & nous ſommes: un Dieu immenſe, qui ne peut être renfermé dans des temples materiels: un Dieu dont la Majeſté eſt ſi fort au deſſus de tout ce qui tombe ſous nos ſens, que l'art de la Sculpture ne peut rien faire qui le repréſente; que l'or, ni l'argent, ni les pierres précieuſes, ni tout ce que nous pouvons concevoir de plus noble dans la matiere, n'eſt rien qui lui reſſemble. C'eſt même par la conſidération de notre Etre, qui n'eſt qu'une foible image de l'Etre Créateur dont il eſt ſorti, vérité reconnue par les Payens mêmes, que l'Apôtre excite ſes Auditeurs à penſer ſi noblement de Dieu: *Genus ergo cum ſimus Dei*, dit-il, & c'eſt ainſi qu'il releve admirablement l'excellence du Genre humain, *non debemus æſtimare auro, aut argento, aut lapidi ſculpturæ artis, & cogitationis hominis Divinum eſſe ſimile*. Ce qui ne pouvant s'entendre de l'homme, en tant que materiel, il faut qu'il y ait en nous un Eſprit incapable d'être repréſenté ſous aucune forme corporelle, & que cet Eſprit, par lequel nous appartenons de ſi près à Dieu, ſoit

aussi lui-même quelque chose d'immateriel & de Divin. Ainsi l'Apôtre en élevant les pensées de ses Auditeurs au dessus de tout ce qu'il y a de materiel, de périssable & de sensible dans l'idée qu'ils devoient avoir, soit de Dieu, & de sa Providence, soit de la nature de l'Ame, qui est la principale partie de nous-mêmes, & les ayant disposés à n'y rien concevoir, que d'immateriel & d'incorruptible, il les amene insensiblement au dogme de la Résurrection, qui est le fondement de notre Foi, de nos espérances, & de notre conduite. On peut donc croire avec fondement, que quoiqu'une preuve philosophique de l'immortalité de l'Ame ne soit pas nécessaire pour ceux, qui reçoivent avec simplicité les dogmes que la Religion nous propose, elle est du moins très-utile pour conduire à la vraie Religion ceux qui s'égarent, pour ne vouloir suivre d'autre guide que leur foible raison.

Or une des meilleures preuves qu'on puisse donner de l'immortalité de l'Ame, c'est sans doute celle qui se tire de son immaterialité. Car un Etre non composé de parties est naturellement indestructible, il ne peut périr que par l'anéantissement. Mais dès qu'on ne sera plus tenté de croire l'Ame mortelle, que sous prétexte que Dieu peut anéantir les Esprits immateriels, la croyance de son immortalité ne courra plus guere de risque. L'erreur de ceux qui ont cru l'Ame mortelle, ou qui en ont douté, n'est venue que

de

de ce qu'ils ont cru, ou qu'ils ont douté que le principe de la penſée fût materiel, & par conſéquent ſujet à la corruption, comme tout ce qui réſulte de l'aſſemblage & de l'arrangement de pluſieurs parties. Pour douter de l'immortalité de l'Ame, après s'être convaincu de ſon immaterialité, il faudroit ou que la Philoſophie fournit quelque raiſon de la deſtruction d'un Etre ſimple, & d'un véritable anéantiſſement, ou que l'Ecriture nous donnât quelque ſujet de le croire: mais la Philoſophie ne dit rien de tel, & la Révelation y eſt expreſſément contraire.

Ayant donc remarqué que les principes, par leſquels M. Lócke entreprend de démontrer l'éxiſtence, & même l'immaterialité de Dieu, ſervoient également à établir l'immaterialité de l'Ame, & par conſéquent ſon immortalité; j'ai cru qu'une démonſtration appuiée ſur de tels principes, ſeroit une preuve entiérement convaincante au moins pour ceux, que l'autorité de M. Locke retient dans le doute à cet égard. La ſeule lecture de l'abregé de M. Locke par M. l'Evêque de S. Aſaph, & traduit par M. Boſſet, m'inſpira il y a quelques années cette penſée, & me fournit le ſujet d'une Diſſertation latine pour le renouvellement des Etudes; où je m'attachai à prouver, qu'en ſuivant les principes de M. Locke, tout homme qui faiſoit profeſſion de douter de l'immaterialité du principe de la penſée, ne pouvoit plus avoir de preuve convaincante de

l'éxiſtence & de l'immaterialité de Dieu. Mais ayant lu depuis le grand Ouvrage de M. Locke & y ayant vu non ſeulement ſes propres penſées plus étenduës, & mieux dévelopées, mais encore le précis de tout ce qu'il a répondu au Docteur Stillingfléet, qui l'avoit attaqué ſur le même ſujet; je me ſuis trouvé dans l'engagement d'étendre auſſi ma Diſſertation, & de répondre plus particuliérement à tous ces nouveaux raiſonnements de M. Locke, que je n'avois point trouvés dans ſon abregé. Le ſoin qu'a pris Monſieur Coſte de ramaſſer en cet Extrait tout ce que M. Locke a dit dans ſes derniers Ouvrages pour établir ſon ſentiment, me fait eſpérer qu'après y avoir ſolidement répondu, comme je me flate de le faire, je n'aurai rien laiſſé en arriere de ce qui appartient à une entiere réfutation de ce ſentiment.

„ Le Docteur Stillingfléet, dit M. Coſte, ſa-
„ vant Prélat de l'Egliſe Anglicane, ayant pris
„ à tâche de réfuter pluſieurs opinions de M. Lo-
„ cke, ſe récria principalement ſur ce qu'il
„ avance ici, que nous ne ſaurions découvrir
„ ſi Dieu n'a point donné à certains amas de ma-
„ tiere diſpoſés, comme il le trouve à propos,
„ la puiſſance d'appercevoir & de penſer. La
„ queſtion eſt délicate, & M. Locke ayant eu
„ ſoin dans le dernier Ouvrage qu'il écrivit,
„ pour repouſſer les attaques du Docteur Stillin-
„ gfléet, d'étendre ſa penſée ſur cet Article, de
„ l'éclair-

„ l'éclaircir, & de la prouver par toutes les rai-
„ ſons dont il pût s'aviſer ; j'ai cru qu'il étoit
„ néceſſaire de donner ici un Extrait éxact de
„ tout ce qu'il a dit pour établir ſon ſentiment.

Comme je n'ai point vu l'Ouvrage du Docteur Stillingfléet, je ne puis juger s'il s'y eſt pris, comme il faut, pour défendre la vérité contre les ſubtilités de M. Locke. Tout ce que je ſais, c'eſt que je n'oppoſerai à M. Locke en tout cet Ouvrage, que des raiſonnements précis & philoſophiques, déduits des principes qu'il emploie, pour prouver l'éxiſtence & l'immaterialité de Dieu. Et pour donner à mon Ouvrage autant d'ordre, que la méthode de l'Auteur que je combats peut le permettre, j'ai jugé à propos de le diviſer en huit Parties.

Diviſion de l'Ouvrage.

DAns la premiere, je rapporte au long les principes, ſur leſquels M. Locke établit ſa Démonſtration de l'éxiſtence & de l'immaterialité de Dieu; & je fais voir en même tems que ces principes ſuppoſent toujours que la matiere n'eſt qu'une maſſe d'étenduë ſolide, diviſible & mobile, ſans force, & ſans action capable ſulement de figure & de mouvement. Je releve à cette occaſion quelques contradictions de M. Locke, & l'abſurdité d'une nouvelle hypothéſe ſur la création de la matiere, que cet Auteur indique en paſſant.

Je

Je tâche dans la ſeconde Partie de déterminer nettement les idées de la ſubſtance, & du mode de l'eſſence, & des facultés d'une choſe : je me ſers même de quelques paſſages de M. Locke, pour éclaircir & déterminer ces idées. De ces notions ainſi déterminées & des principes par leſquels M. Locke démontre l'immaterialité de Dieu, il en réſulte tout naturellement une Démonſtration complette de l'immaterialité de toute ſubſtance penſante.

Je paſſe dans la troiſiéme à diſcuter trois des principaux points du Syſtême de M. Locke, qui tendent également à renverſer les principes de ſa Démonſtration de l'immaterialité de Dieu. Ces trois points ſont. 1. Que nous n'avons aucune idée de la ſubſtance en général. 2. Que nous n'avons non plus aucune idée, ni de la ſubſtance du corps, ni de celle de l'Eſprit en particulier; ce qu'il prétend montrer, en comparant les idées qu'il ſuppoſe être communes à l'Eſprit & au corps; & enſuite celles qu'il croit être particulieres à l'une & à l'autre de ces ſubſtances. 3. Enfin que nous n'avons pas même une idée claire de l'étenduë.

Mon but dans la quatriéme Partie eſt de montrer, que l'idée de la ſimple étenduë eſt non ſeulement une idée claire; mais que de plus elle eſt commune à tous les hommes, qu'on en peut déduire géométriquement toutes les propriétés, qui appartiennent inconteſtablement à la matiere; que l'idée du vuide n'eſt que l'idée de l'étenduë

ab-

abstraite, & qu'en un mot l'étenduë est la substance même de la matiere, & de tous les corps. Ce principe qui est la base de tout le Systême Cartésien, & de la véritable Philosophie, sert également à écarter de la Métaphysique les notions confuses, qui rendent cette Science inintelligible dans les écrits de quelques Philosophes, & à écarter aussi de la Physique ces qualités occultes, qu'on suppose être naturelles aux corps, quoiqu'indépendantes de la grosseur, de la figure, & du mouvement de leurs parties, qualités qui ne sont réellement qu'autant d'idées abstraites de quelque cause en général, que les Philosophes substituent aux causes particulieres & déterminées, quand il les ignorent. J'assigne en même tems une regle générale, qui pourra servir à distinguer les qualités réelles d'une chose de ces qualités imaginaires, dont je viens de parler.

Dans la cinquiéme Partie, j'examine les arguments, que M. Locke emploie, pour rendre plausible son doute sur la possibilité d'une amas de matiere doué de la faculté de penser. Il insiste principalement sur la prétendue action du corps sur l'Esprit, qu'il suppose n'être pas moins certaine qu'elle est occulte. Je n'ai non plus ici besoin, que de M. Locke pour le combatre, & je tire de ses observations de quoi prouver démonstrativement, que les impressions qui se font sur les organes de nos sens ne peuvent qu'occasionner les sentiments & les idées, dont notre Ame est affe-

ctée

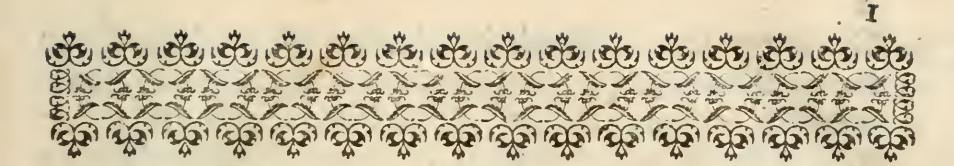
ctée ensuite de ces impressions, mais non pas les produire par une force proprement dite.

Dans la sixiéme Partie, en répondant aux nouveaux raisonnements, par lesquels M. Locke a voulu soutenir son doute contre le Docteur Stillingfléet, je tâche toujours de faire voir, que c'est sans raison qu'on s'obstine à introduire dans la matiere ces facultés intrinseques, que leurs fauteurs mêmes avouent être incompréhensibles.

Dans la septiéme Partie, on montre par des passages incontestables de Ciceron, & de Plutarque, que plusieurs entre les anciens Philosophes ont reconnu dans la nature de l'Ame une substance non étenduë, & absolument dépouillée de toute materialité.

Enfin dans la huitiéme Partie, je démontre en premier lieu, qu'on doit nécessairement admettre l'éxistence de quelque Etre non étendu, contre le premier principe d'un nouveau Systême fondé en partie sur les principes de M. Locke. Je prouve ensuite l'immaterialité absolue de Dieu par ses Attributs, & par des passages formels de l'Ecriture Sainte de l'ancien & du nouveau Testament. Enfin je prouve que les Docteurs de l'Eglise dès les premiers siécles ont expressément enseigné & soutenu l'immaterialité absolue de Dieu, & des Intelligences créées, de sorte que sur ce point, comme sur les autres, la tradition de l'Eglise est parfaitement conforme à la doctrine, & à l'Esprit de l'Ecriture.

PRE-



PREMIERE PARTIE.

Examen des principes, par lesquels M. Locke démontre l'existence, & l'immaterialité de DIEU.

§. I.



Monsieur Locke fonde sa démonstration de l'existence de Dieu sur la connoissance certaine, que nous avons de notre propre existence, & de nôtre pensée; car puisque ce n'est pas nous, qui nous sommes donné notre existence & notre pensée, il faut que nous la tenions cette existence, & cette pensée d'un Etre éternel, tout puissant, & très-intelligent. Il y a donc un Etre éternel, très-puissant, & très-intelligent, à qui l'on donne communément le nom de Dieu. C'est ici à peu près la substance de cette démonstration de M. Locke, qu'il propose d'une maniere courte, & simple dès le commencement du chap. 10., où il traite de l'existence de Dieu; mais il passe ensuite à en développer les principes avec plus d'étenduë, & de précision, parceque, comme il le dit, *c'est un point si fondamental, & d'une si haute importance, que toute la Religion, & la véritable morale en dépendent*. Voici donc ses principes, ou les parties de son argument, telles qu'il les reprend pour les mettre dans un plus grand jour.

I. Premier principe de M. Locke, qu'il doit

1. „ C'est une vérité, dit-il, tout à fait évidente, qu'il „ doit y avoir quelque chose, qui existe de toute éternité.

exister quelque chose de toute éternité.

„ Car le pur néant n'auroit jamais rien pû produire d'existant. Puis donc que quelque chose doit exister de toute éternité, voions quelle espece de chose ce doit être.

II. Second principe de M. Locke, qu'il y a deux sortes d'Etres, pensants, & non pensants.

2. „ L'homme ne connoit, ou ne conçoit dans ce monde que deux sortes d'Etres. Premierement ceux, qui sont purement materiels, qui n'ont ni sentiment, ni perception, ni pensée, comme l'extremité des poils de la barbe, & les rogneures des ongles. Secondement, des Etres, qui ont du sentiment, de la perception, & des pensées, tels que nous nous reconnoissons nous-mémes. Dans la suite, ajoute M. Locke, nous désignerons ces deux sortes d'Etres par le nom d'Etres pensants, & non pensants; termes, qui sont peut-être plus commodes pour le dessein, que nous avons presentement en vûë (s'ils ne le sont pas pour autre chose) que ceux de materiel, & d'immateriel.

III. Que dans le systême de M. Locke on ne sauroit s'assurer qu'il y ait des Etres non pensants.

Si tout autre Philosophe que M. Locke eut posé un tel principe, & que M. Locke eut dû l'examiner, je crois qu'il auroit dit à ce Philosophe, comme au Pere Malebranche sur la division de toutes les manieres de voir les objets exterieurs: vôtre esprit est très-borné, & tout esprit borné doit avoir assez de modestie, & d'humilité pour avouër qu'il peut y avoir plusieurs manieres de concevoir les objets, quoique nous ne les connoissions point du tout. Ainsi quoique nous ne concevions pas qu'il y ait sentiment, perception, & pensée dans l'extremité des poils de la barbe, & dans la rogneure des ongles; foibles, & bornés, au point que nous le sommes, en devons nous conclure que ces choses soient privées de sentiment, & de connoissance, & qu'elles n'aient pas des pensées, qui leur soient particulieres, & dont nous ne pouvons non plus nous appercevoir que des pensées des habitants de l'Amerique, avec qui nous n'avons aucune correspondance? Voila ce que M. Locke auroit dû dire en suivant sa maniere de raisonner; & un tel raisonnement, dont il est

pour-

pourtant bien aisé de découvrir la fausseté, fait voir qu'une entiere assurance qu'il y ait des Etres purement materiels, & non pensants, ne peut s'accorder aucunement avec les principes de cet Auteur, je ne dis pas seulement sur la foiblesse, & les bornes de l'esprit humain, qui souvent lui servent de prétexte pour resister à l'évidence des propositions, qui combattent ses préjugés ; mais, ce qui est plus important, avec ses pensées sur la nature de la matiere. Car selon M. Locke la matiere n'est pas simplement une étenduë solide ; mais c'est une chose encore plus occulte, une substance absolument inconnoissable, & qui est le sujet de l'étenduë, de la solidité, de la cohésion, & de cent autres proprietés, que nous ne connoissons pas : avec de tels principes comment assurer qu'il y ait des corps non pensants ? Pendant qu'une pierre ne sera qu'une masse d'étenduë solide, ayant des parties d'une certaine grosseur, & configuration avec une certaine disposition, & liaison entre elles dependante de l'action d'un agent exterieur, alors je concevrai clairement avec les Cartesiens qu'une telle substance, qui n'est qu'une étenduë solide modifiée d'une certaine façon, est absolument incapable d'avoir ni sentiment, ni perception, ni pensée; mais, si la substance de la pierre n'est pas une étenduë solide existente, ou modifiée d'une certaine maniere; mais un sujet plus occulte, & incompréhensible, &que l'étenduë, & la solidité ne soient que quelques-unes de ses proprietés, pendant que cette substance occulte, mais réelle, peut en avoir une infinité d'autres ; qui peut m'assurer qu'entre ces proprietés il ne s'y trouve le sentiment, la perception, & la pensée ? On ne peut donc en suivant les principes de M. Locke sur la nature de la matiere, & de la substance en général, avoir, je ne dis pas aucune évidence, ou certitude, mais ni même des motifs probables de juger qu'il y ait des Etres materiels, quelques purement materiels, qu'on les conçoive, qui soient non pensants; j'au-

rai occasion de mieux développer encore ce raisonnement dans la suite.

IV. Troisieme principe de M. Locke : que la matiere une fois en repos ne peut se donner le mouvement.

„ Si donc, poursuit M. Locke, il doit y avoir un Etre, „ qui existe de toute éternité, voions de quelle de ces „ deux sortes d'Etres (pensants, ou non pensants) il faut „ qu'il soit. Et d'abord la raison porte naturellement à „ croire, que ce doit être nécessairement un Etre qui pense; „ car il est aussi impossible de concevoir, que la simple „ matiere non pensante produise jamais un Etre intelli- „ gent, qui pense, qu'il est impossible de concevoir, que „ le néant pût de lui-même produire la matiere : en effet „ supposons une partie de matiere grosse, ou petite, qui „ existe de toute éternité, nous trouverons qu'elle est in- „ capable de rien produire par elle-même. Supposons, „ p. e., que la matiere du premier caillou, qui nous tombe „ entre les mains, soit éternelle, que les parties en soient „ exactement unies, & qu'elles soient dans un parfait „ repos les unes auprès des autres: s'il n'y avoit aucun „ autre Etre dans le monde, ce caillou ne demeureroit- „ il pas éternellement dans cet état, toujours en repos, „ & dans une entiere inaction? Peut-on concevoir qu'il „ puisse se donner du mouvement à lui-même, n'étant que „ pure matiere, ou qu'il puisse produire aucune chose?

V. Que ce principe de M. Locke suppose, que nous connoissons la substance de la matiere. Contradiction de M. Locke à ce sujet.

L'assurance, avec laquelle M. Locke décide ici, que la pure matiere n'a en elle-même aucun principe de mouvement, & que dès qu'elle est en repos, elle doit y rester éternellement dans une entiere inaction sans pouvoir ni se mouvoir elle-même, ni rien produire hors d'elle, cette assurance, dis-je, ne peut être fondée, que sur l'idée de la matiere telle qu'on l'a communément, je veux dire, d'une étenduë solide, & divisible en parties, & sur la supposition qu'il n'y ait rien dans la matiere que ce qui répond précisement à cette idée. Sans cela on ne pourra jamais définir quelles proprietés conviennent, ou ne conviennent pas à la pure matiere. Or comment accorder

cette

cette ſuppoſition avec les ſentiments de M. Locke ſur l'idée de la matiere, & de l'étenduë même, dont il prétend prouver l. 2. c. 23., que nous n'avons aucune idée claire? il ne le prouve à la vérité, que par des raiſons très-frivoles, comme je le ferai voir en ſon lieu; mais ce n'en eſt pas moins ſon ſentiment, & ce ſentiment contredit viſiblement les preuves, qu'il apporte, que la matiere n'a en elle-même aucun principe de mouvement. „ Qui „ voudra prendre la peine, dit M. Locke chap. 23. p. 2., „ de ſe conſulter ſoi-même ſur la notion, qu'il a de la „ pure ſubſtance en général, trouvera qu'il n'en a abſolu„ ment point d'autre, que de, je ne ſais quel ſujet, qui „ lui eſt tout à fait inconnu, & qu'il ſuppoſe être le ſou„ tien des qualités, qui ſont capables d'exciter des idées „ ſimples dans notre eſprit, qualités, qu'on nomme com„ munément des accidents. En effet qu'on demande à „ quelqu'un ce que c'eſt que le ſujet, dans lequel la cou„ leur ou le poids exiſtent, il n'aura autre choſe à dire, „ ſi non que ce ſont des parties ſolides, & étenduës. Mais „ ſi on lui demande ce que c'eſt que la choſe, dans la„ quelle la ſolidité, & l'étenduë ſont inhérentes, il ne „ ſera pas moins en peine, que l'Indien qui ayant dit, „ que la terre étoit ſoutenuë par un grand Elephant, ré„ pondit à ceux, qui lui demanderent ſur quoi s'appuioit „ cet Elephant, que c'étoit ſur une grande tortuë, & qui „ étant encor preſſé de dire ce qui ſoûtenoit la tortue, „ repliqua que c'étoit quelque choſe, un je ne ſais quoi, „ qu'il ne connoiſſoit pas. Par la même raiſon je voudrois demander à M. Locke: connoiſſez-vous le ſujet de la ſolidité, & de l'étenduë de ce caillou, que vous ſuppoſez devoir demeurer dans une inaction éternelle? Sans doute, que je ne le connois pas, me répondroit-il: ce ſujet eſt la ſubſtance du caillou, & par tout je ſoutiens, que nous n'avons aucune idée claire de la ſubſtance, ni en général, ni en particulier; eh bien répliquerois-je, ſi vous ne con-

noiſſez point la ſubſtance du caillou, s'il y a dans le caillou un ſujet occulte outre l'étenduë, & la ſolidité, que vous y connoiſſez, par quelle regle de Logique pouvez-vous aſſurer, que ce ſujet, ou cette ſubſtance ſoit privée de toute puiſſance active de ſe mouvoir? De plus M. Locke reconnoit les parties de ce caillou éxactement unies; & pour prouver, que nous ne connoiſſons point clairement ce que c'eſt que l'étenduë, il prétend que l'étenduë nait de la cohéſion des parties ſolides, qui eſt comme un lien, qui les tient attachées les unes aux autres, & qu'il ſuppoſe auſſi abſolument inintelligible; enfin pour démontrer par une recherche très-ſubtile ſelon lui, que cette cohéſion ne peut être expliquée par aucune preſſion, il nous tranſporte p. 27. juſques aux extremités de l'univers, & aux dernieres limites de la matiere, où il nous fait voir, que la matiere s'eparpilleroit de tous côtés, ſi la cohéſion de ſes parties devoit être un effet d'une preſſion exterieure. Cela poſé, il eſt évident, que M. Locke admet dans la pure matiere une force de cohéſion, qui précede même l'étenduë, dont l'effet eſt d'empêcher, que les parties de la matiere ne ſe diſſipent, & qu'au contraire elles demeurent exactement unies les unes aux autres, & tout cela, quoique nous ne connoiſſions point quelle eſt cette force ſi naturelle à la matiere, que ſans elle la matiere ne ſeroit pas même étenduë. Or je demande ſi après avoir ſuppoſé dans la pure matiere une force de cohéſion, il y auroit quelque inconvenient à y ſuppoſer auſſi, ou du moins à douter, qu'il ne pût y avoir auſſi une force de repulſion? Dès qu'on reconnoit dans la matiere une cohéſion, ou une attraction, qui ne ſoit pas l'effet d'une action immediate de Dieu, enſuite des loix générales, qu'il a établies pour la conſervation, & l'ordre de l'univers; mais qu'on regarde cette force de cohéſion, ou d'attraction comme une proprieté naturelle, & intrinſeque de la matière, il n'y a plus aucune difficulté a re-

con-

connoître dans la matiere une force de repulsion. Si deux parties de matiere peuvent s'attirer selon un certain aspect, ou dans une telle supposition, qu'il plaira de faire, pourquoi ne pourront-elles pas selon un autre aspect, ou dans une autre supposition se repousser mutuellement ? M. Locke ne peut donc sans se contredire, nier qu'il ne puisse y avoir dans la matiere un principe naturel de mouvement. Je ferai voir ensuite l'absurdité des sentiments de cet Auteur sur la substance en général, sur la matiere, sur l'étenduë en particulier.

VI. Quatrieme principe de M. Locke: que la matiere avec le mouvement ne peut produire la pensée.

Après avoir prouvé autant qu'il l'a pû faire selon ses principes, que la matiere ne peut se donner à elle-même le mouvement, M. Locke prétend faire voir ensuite, que quand même la matiere auroit son mouvement de toute éternité, ce mouvement ne lui serviroit de rien pour produire la pensée. „ Mais supposons, dit-il, que le mouvement soit de toute éternité dans la matiere, cependant la matiere, qui est un Etre non pensant, & le mouvement ne sauroient jamais faire naître la pensée. Quelque changement, que le mouvement puisse produire tant à l'égard de la grosseur, qu'à l'égard de la figure des parties de la matiere, il sera toûjours autant au dessus des forces du mouvement, & de la matiere de produire de la connoissance, qu'il est au dessus des forces du néant de produire la matiere. J'en appelle à ce que chacun pense en lui-même : qu'il dise, s'il n'est point vrai, qn'il pourroit concevoir aussiaisément la matiere produite par le néant, que se figurer, que la pensée ait été produite par la simple matiere dans un tems, au quel il n'y avoit aucune chose pensante, ou aucun Etre, qui existât actuellement. Divisez la matiere en autant de petites parties, qu'il vous plaira [ce que nous sommes portés à regarder comme un moyen de la spiritualiser, & d'en faire une chose pensante] donnez lui, dis-je, toutes les figures, & tous les differents mouvements,

que

„ que vous voudrez, faites-en un globe, un cube, un cone,
„ un prifme, un cylindre &c., dont les diametres ne
„ foient que la 10000000m. partie d'un gr., cette par-
„ ticule de matiere n'agira pas autrement fur d'autres
„ corps d'une groffeur, qui lui foit proportionnée, que
„ des corps, qui ont un pouce, ou un pied de diametre,
„ & vous pouvez efperer avec autant de raifon de produire
„ du fentiment, des penfées, & de la connoiffance en joi-
„ gnant enfemble de groffes parties de matiere, qui aient
„ une certaine figure, & un certain mouvement, que par
„ le moyen des plus petites parties de matiere, qu'il y ait
„ au monde. Ces dernieres fe heurtent, fe pouffent, &
„ refiftent l'une à l'autre, juftement, comme les plus grof-
„ fes parties, & c'eft là tout ce qu'elles peuvent faire:
„ par conféquent fi nous ne voulons pas fuppofer un pre-
„ mier Etre, qui ait exifté de toute éternité, la matiere
„ ne peut jamais commencer d'exifter. Que fi nous difons,
„ que la fimple matiere deftituée de mouvement eft éter-
„ nelle, ce mouvement ne peut jamais commencer d'exi-
„ fter; & fi nous fuppofons, qu'il n'y a eu, que la ma-
„ tiere, & le mouvement, qui aient exifté, ou qui foient
„ éternels, on ne voit pas, que la penfée puiffe jamais
„ commencer d'exifter.

VII. Que ce principe de M. Locke confirme contre lui, que nous avons une idée claire de la fubftance de la matiere.

Pour le coup, M. Locke eft parfait Cartefien. La pure, & fimple matiere ne confifte ici, qu'en des parties folides d'une certaine groffeur, & d'une certaine figure. Ces parties ne peuvent agir les unes fur les autres que par le mouvement, & le mouvement ne peut que les faire changer de groffeur, & de figure: elles ne peuvent que fe heurter, & fe divifer: & il eft autant évident, que la matiere, & le mouvement ne peuvent produire de la connoiffance, qu'il l'eft, que le néant ne peut produire la matiere. C'eft même une évidence telle, que M. Locke en appelle au fentiment de tout le monde. Il faut donc reconnoître ici qu'il n'y a rien dans la matiere, que ce

qui

que nous y concevons clairement, & distinctement. Cela est absolument necessaire pour en venir à la conclusion, que M. Locke en a tirée; que s'il n'y a rien eu d'éternel hors la matiere, & le mouvement; la pensée n'a jamais pû commencer d'exister. Voila donc la nature de la matiere clairement expliquée, la voila depoüillée de toute qualité occulte. Nous verrons bien-tôt, que M. Locke ne pourra plus soutenir une telle clarté: il nous dira, que nous n'avons aucune idée de la matiere, que c'est une temerité à nous de prétendre, qu'il n'y ait rien dans la matiere, que ce qui répond à nos foibles conceptions. Mais c'est à lui à se concilier avec lui-même, & à montrer par quelle regle on peut soutenir des sentiments si opposés.

§. II.

I. Cinquieme principe de M. Locke: que si la matiere étoit le premier Etre éternel pensant, il n'y auroit pas un Etre unique éternel pensant, mais une infinité d'Etres finis pensants.

Monsieur Locke a donc prouvé jusqu'ici la nécessité de reconnoître un Etre éternel pensant, distingué de la simple matiere. 1. Parceque quand même on supposeroit la matiere éternelle, cette matiere ne pourroit jamais se donner le mouvement, & 2. quand même on supposeroit le mouvement coéternel à la matiere, il seroit toujours impossible, que la matiere, & le mouvement eussent pû produire la pensée. Or quoique rien ne soit plus aisé, que de prouver que la matiere ne peut être éternelle, puisque rien ne peut être éternel, que ce qui existe par soi-même, & que rien n'existe par soi-même que l'Etre universel, infini, sans restriction, Dieu même; il faut pourtant avouër, que ces deux propositions, que forme M. Locke sur la supposition de l'éternité de la matiere, ne laissent pas que d'être très-certaines, & très évidentes: mais, comme je l'ai déja remarqué, elles ne peuvent l'être que dans la supposition, que la matiere ne soit, comme nous le prouverons plus bas, qu'une étenduë solide, divisible, & mobile: car si la nature de la matiere consistoit

en un ſujet plus occulte, & qui nous fût entierement inconnu, ainſi que le prétend M. Locke, nous n'en pourrions raiſonnablement affirmer, ou nier aucune proprieté. Voici maintenant une réflexion, que M. Locke ajoute à ſes preuves pour mieux faire voir encore, que la matiere n'eſt pas le premier Etre éternel penſant: „ l'on pourroit ajouter, qu'encore que l'idée générale, & ſpecifique, que nous avons de la matiere, nous porte à en parler, comme ſi c'étoit une choſe unique en nombre; cependant toute la matiere n'eſt pas proprement une choſe individuelle, qui exiſte, comme un Etre materiel, ou un corps ſingulier, que nous connoiſſons, ou que nous pouvons concevoir; de ſorte que ſi la matiere étoit le premier Etre éternel penſant, il n'y auroit pas un Etre unique, éternel, infini, & penſant; mais, un nombre infini d'Etres éternels, finis, penſants, qui ſeroient indépendants les uns des autres, dont les forces ſeroient bornées, & les penſées diſtinctes, & qui par conſéquent ne pourroient jamais produire cet ordre, cette harmonie, & cette beauté, qu'on remarque dans la nature: puis donc que le premier Etre doit être néceſſairement un Etre penſant, & que ce qui exiſte avant toutes choſes doit néceſſairement contenir, & avoir actuellement, du moins toutes les perfections, qui peuvent exiſter dans la ſuite: (car il ne peut jamais donner à un autre des perfections, qu'il n'a point, ou actuellement en lui-même, ou du moins dans un plus haut degré) il s'enſuit néceſſairement de là, que le premier Etre éternel ne peut être la matiere.

II. Que ce raiſonnement de M. Locke n'eſt pas exactement juſte.

Il y a pluſieurs remarques à faire ſur ce raiſonnement de M. Locke. 1. Il eſt difficile de comprendre, pourquoi il ne veut pas, que toute la matiere ſoit une choſe auſſi proprement individuelle, que quelque Etre materiel, ou quelque corps ſingulier que ce ſoit. L'univers, qui eſt toute la matiere, quoique compoſé d'un ſi grand nombre

de

de différentes parties, doit être regardé avec autant de raiſon, comme un ſeul tout phyſique, & individuel, qu'un arbre, & un animal; puiſque les parties, qui compoſent le monde, & qui comprennent toute la matiere, ſe rapportent auſſi bien les unes aux autres, que les parties, qui compoſent un pomier, ou un cheval. Et quand même on prétendroit, que M. Locke n'a parlé, que de la matiere ſuppoſée encore informe, on pourroit dire contre lui, qu'elle ſeroit toujours une choſe autant individuelle qu'un caillou, ou un morceau de plomb, par la ſeule cohéſion de ſes parties.

Cependant il eſt toujours vrai de dire, que ſi la penſée convenoit à la matiere, en tant que matiere, il n'y auroit point de partie dans tout l'Univers, qui ne fût un Etre penſant; ainſi le Monde ne ſeroit pas un ſeul Etre penſant, mais un aſſemblage d'un nombre infini de petits Etres penſants, dont les penſées ſeroient toutes diſtinctes. Et cela prouve auſſi, que l'homme ſelon tout ce qu'il eſt, ne peut être materiel; car il s'enſuivroit par la même raiſon, que ce ne ſeroit plus un ſeul Etre penſant, mais un aſſemblage d'un nombre infini de petits Etres penſants.

III. Que ce principe de M. Locke prouve l'immaterialité de l'ame.

Enfin s'il eſt vrai, comme le dit ici M. Locke d'après tous les Philoſophes, qu'un Etre ne peut jamais donner à un autre des perfections, qu'il n'a point, ou actuellement, ou dans un plus haut degré, il s'enſuit néceſſairement, que des objets purement materiels ne peuvent jamais être, que des cauſes ſimplement occaſionnelles des ſenſations, dont notre ame eſt affectée, quand ces objets impriment un certain mouvement aux organes de nos ſens. En effet ſi les objets materiels n'étoient pas ſimplement des occaſions, mais des cauſes proprement efficientes des idées, & des ſenſations, qu'ils excitent en nous par le mouvement; il faudroit, que la matiere, & le mouvement euſſent en eux-mêmes, ou actuellement, ou dans un plus haut degré toute la perfection des idées, & des

IV. Le raiſonnement de M. Locke prouve contre lui, que le corps ne peut produire des idées dans l'ame.

ſenſations, ce qu'on ne peut ſuppoſer ſans abſurdité. Et on n'évite point la difficulté en diſant, que les objets materiels produiſent les idées par une puiſſance, que Dieu leur ait communiquée; car Dieu communiquant cette puiſſance, a dû communiquer tout ce qui eſt eſſentiel à cette puiſſance. Or il eſt eſſentiel à la puiſſance de toute cauſe proprement efficiente, & non occaſionelle, qu'elle contienne en elle-même toute la perfection, qu'elle peut produire, ou actuellement, ou dans un plus haut degré, comme le dit M. Locke; donc Dieu n'a pû donner à la matiere une vraie vertu, une vraie puiſſance de produire des idées, s'il n'a mis en elle une perfection au moins équivalente à celle des idées. Or pourroit-on dire, que des objets revétus d'une telle perfection fuſſent purement materiels? On voit par là, combien eſt plus raiſonnable le ſyſtême des cauſes occaſionelles; puiſque ſans ce ſyſtême on ne peut s'empêcher de reconnoître dans le corps, des vertus, & des facultés, dont nous ne ſaurions non ſeulement nous faire aucune idée, mais qu'outre cela nous concevons clairement repugner à la nature de la matiere; puiſqu'elles ne peuvent être des déterminations de l'étenduë ſolide, que nous concevons clairement être l'eſſence de la matiere.

§. III.

NOus avons expoſé juſqu'ici la ſuite des raiſonnements, qui ont conduit M. Locke à la découverte d'un Eſprit néceſſairement exiſtant de toute éternité, & de qui tous les autres Etres ont dû tirer leur exiſtence, & leurs perfections, & qui eſt par conſéquent cet Etre ſuprême, qu'on appelle Dieu. Mais, pour mettre ſa preuve dans un plus grand jour, M. Locke examine enſuite la ſuppoſition, & les objections de ceux, qui ne niant pas qu'il ne doive y avoir un Etre éternel penſant, prétendent ſeulement que cet Etre peut être materiel.

Pre-

„ Premierement, dit M. Locke, ou ils croient que chaque „ partie de la matiere pense, & en ce cas il faudroit ad- „ mettre autant d'Etres éternels pensants, qu'il y a de „ particules de matiere, & par conséquent un nombre in- „ fini de Dieux, ou ils ne croient pas, que la matiere com- „ me matiere, c'est-à-dire, chaque partie de la matiere „ pense; mais la raison ne peut comprendre qu'un Etre „ pensant soit composé de parties non pensantes, non „ plus qu'un Etre étendu soit composé de parties non „ étenduës.

I. Sixieme principe de M. Locke: qu'un Etre pensant ne peut être composé de parties non pensantes.

Quelque extravagante que soit réellement la supposition de ceux, qui font la matiere pensante, il est difficile d'en démontrer l'absurdité en suivant les principes de M. Locke: si on lui eut demandé, pourquoi il est plus difficile de concevoir qu'un Etre pensant soit composé de parties non pensantes, qu'il l'est de concevoir qu'un corps rond soit composé de parties non rondes? Je ne sais s'il auroit pû satisfaire à cette question, sans donner un peu dans le sentiment des Cartesiens sur la nature de la matiere. Mais pour ne pas nous attacher à de simples conjectures, contentons-nous de faire ici remarquer une contradiction visible de M. Locke sur l'idée, & la nature de l'étenduë. M. Locke met ici au rang des choses impossibles, & que la raison ne sauroit comprendre, qu'un Etre étendu soit composé de parties non étenduës. Cependant il soutient l. 2. chap. 23., que l'étenduë nait de la cohésion des parties solides de la matiere, de sorte que l'étenduë doit être regardée comme un effet de la cohésion de ces parties. Donc en considerant les particules de la matiere avant toute cohésion, comme on peut sans doute les considerer, & qu'il est même de l'ordre de les considerer, on conçoit des particules solides sans étenduë, & qui par leur cohésion mutuelle forment l'étenduë. M. Locke concevoit donc alors ce qu'il soutient ici, que la raison ne peut comprendre, qu'un Etre étendu soit composé de parties non étenduës.

II. Ce principe ne peut avoir lieu dans le système de M. Locke. Contradiction de cet Auteur.

En

III. i Septéme principe de M. Locke: qu'on ne peut ſuppoſer qu'un ſeul atôme de matiere penſe.

„ En ſecond lieu, pourſuit M. Locke, ſi toute la matiere ne penſe pas, qu'ils diſent, s'il n'y a qu'un ſeul atôme qui penſe; & cet atôme eſt-il ſeul éternel, ou non? S'il eſt ſeul éternel, c'eſt donc lui ſeul, qui par ſa penſée toute puiſſante a produit le reſte de la matiere, ce que ces gens-là ne veulent point avouër. S'ils diſent, que le reſte de la matiere a exiſté de toute éternité, auſſi bien que ce ſeul atôme penſant, c'eſt bâtir une hypothéſe en l'air ſans la moindre apparence de raiſon, puiſque chaque particule de matiere en qualité de matiere peut recevoir toutes les mêmes figures, & tous les mêmes mouvements, que quelque autre particule de matiere.

On voit ici, que M. Locke ſuppoſe toujours, que la matiere comme matiere n'eſt capable, que de figure, & de mouvement. Et ce n'eſt pas ſans raiſon; car voulant prouver, que Dieu n'eſt pas materiel, il lui ſieroit mal d'avancer ici, ce qu'il ſoutient par tout ailleurs, qu'on ne ſait abſolument ce que c'eſt que la nature de la matiere, & de l'étenduë.

IV. Huitieme principe de M. Locke: qu'on ne peut attribuer la penſée à la ſimple juxtapoſition des parties de la matiere.

„ En troiſieme lieu, reprend M. Locke, ſi un ſeul atôme particulier ne peut point être l'Etre éternel penſant, il faut que cet Etre ſoit un certain amas particulier de matiere jointe enſemble. C'eſt là, je penſe, l'idée, ſous laquelle ceux, qui prétendent, que Dieu ſoit materiel, ſont le plus portés à ſe le figurer, parceque c'eſt la notion, qui leur eſt le plus promptement ſuggerée par l'idée commune, qu'ils ont d'eux mêmes, & des autres hommes, qu'ils regardent comme autant d'Etres materiels, qui penſent. Mais cette imagination, quoique plus naturelle, n'eſt pas moins abſurde, que celles que nous venons d'examiner; car de ſuppoſer, que cet Etre éternel penſant ne ſoit autre choſe qu'un amas de parties de matiere, dont chacune eſt non penſante, c'eſt attribuer toute la raiſon, & la connoiſſance

„ de cet Etre éternel à la ſimple *juxtapoſition* des parties, „ qui le compoſent; ce qui eſt la choſe du monde la plus „ abſurde. Car des parties de matiere, qui ne penſent „ point, ont beau être étroitement jointes enſemble, elles „ ne peuvent acquérir par là qu'une nouvelle relation „ locale, qui conſiſte dans une nouvelle poſition de ces „ différentes parties, & il n'eſt pas poſſible, que cela „ ſeul puiſſe leur communiquer la penſée, & la connoiſ„ ſance.

Il eſt donc bien certain, que de quelque maniere qu'on diſpoſe les parties de la matiere, cet arrangement, qui n'eſt qu'une ſimple relation locale, ne pourra jamais produire, ou former une penſée, & une connoiſſance.

V. Neuvieme principe de M. Locke : que la matiere ſans mouvement n'eſt qu' une lourde maſſe ſans action.

„ Mais de plus, ou toutes les parties de cet amas de „ matiere ſont en repos, ou bien elles ont un certain „ mouvement, qui fait qu'il penſe. Si cet amas de matiere „ eſt dans un parfait repos, ce n'eſt qu'une lourde maſſe „ privée de toute action, qui ne peut par conſéquent „ avoir aucun privilege ſur un atôme.

VI. Cõtradiction de M. Locke, qui admet une force de cohéſion indépendante du mouvement.

Si la matiere ſans mouvement n'eſt qu'une lourde maſſe ſans action, on ne peut conteſter, que toute l'activité, ou la force de la matiere ne dépende du mouvement. C'eſt donc ſe contredire, que d'attribuer à la matiere une force, & une action réelle indépendamment du mouvement; & c'eſt pourtant ce que fait M. Locke, qui reconnoit dans la matiere une force intrinſeque de cohéſion, qui retient ſes parties fortement liées les unes aux autres, & qui ne dépend en aucune maniere de la preſſion, ou du mouvement d'aucune autre matiere fluide, ou ſolide &c.

VII. Dixieme principe de M. Locke : que ſi le mouvement donnoit la penſée à la matiere, il ne pourroit plus y avoir de liberté.

„ Si c'eſt le mouvement de ſes parties, qui le fait pen„ ſer, il s'enſuivra de là, que toutes ſes penſées doivent „ être néceſſairement accidentelles, & limitées; car tou„ tes les parties, dont cet amas de matiere eſt compoſé, „ & qui par leur mouvement y produiſent la penſée, étant „ en elles-mêmes & priſes ſeparément, deſtituées de toute

penſée,

„ penſée, elles ne ſauroient regler leur propre mouvement, & moins encore être reglées par les penſées du tout, qu'elles compoſent, parceque dans cette ſuppoſition le mouvement devant préceder la penſée, & être par conſéquent ſans elle, la penſée n'eſt point la cauſe, mais la ſuite du mouvement ; ce qui étant poſé, il n'y aura ni liberté, ni pouvoir, ni penſée, ou action quelconque reglée par la raiſon, & par la ſageſſe.

Cette penſée m'étoit déja tombée dans l'eſprit avant la lecture de cet ouvrage, & je m'en ſuis ſervi dans ma Diſſertation latine contre ceux, qui font conſiſter la penſée dans un certain mouvement des eſprits animaux. Je ſuis bien aiſe de voir ici mon raiſonnement confirmé par M. Locke. Je veux dire, que ſi la penſée conſiſtoit en un certain mouvement des eſprits animaux, & des fibres du cerveau; comme ce mouvement dépend d'une cauſe mécanique, & néceſſaire, & qu'il eſt la cauſe, & non l'effet de la penſée, il ne pourroit plus y avoir dans l'homme ni liberté, ni raiſon, ni ſageſſe : l'homme ne pourroit plus choiſir entre ſes idées, celle qui lui plairoit, pour s'y fixer, & en faire l'objet de ſa contemplation. Le ſang plus ou moins agité, poufferoit lui ſeul les penſées au cerveau avec plus ou moins de force, & il les feroit ſucceder les unes aux autres avec autant de rapidité qu'en a le cours des eſprits animaux, qui s'en ſéparent. Il eſt honteux à la nature humaine, qu'on doive confuter de telles erreurs.

§. IV.

I. Sentiment de M. Locke touchant ceux, qui font la matiere éternelle.

„ ENfin d'autres s'imaginent, continue l'Auteur, que la matiere eſt éternelle, quoiqu'ils reconnoiſſent un Etre éternel penſant, & immateriel. Il eſt vrai, qu'ils reconnoiſſent ainſi l'exiſtence de Dieu, mais ils lui ôtent la Création, qui eſt la premiere, & une des

plus

„ plus considérables parties de son ouvrage. *Voici donc* „ *comment M. Locke examine ce sentiment*. Il faut, dit-on, „ reconnoître que la matiere est éternelle. Pourquoi ? „ parceque vous ne sauriez concevoir, comment elle „ pourroit être faite de rien; pourquoi donc ne vous re- „ gardez vous point aussi vous-même comme éternel? Vous „ répondrez peut-être, que c'est à cause, que vous avez „ commencé d'exister depuis vingt, ou trente ans. Mais, „ si je vous demande ce que vous entendez par ce vous, „ qui commença alors à exister, peut-être serez-vous „ embarrassé à le dire. La matiere, dont vous étes com- „ posé, ne commença pas alors à exister; parceque, si „ cela étoit, elle ne seroit pas éternelle: elle commença „ seulement à être formée, & arrangée de la maniere „ qu'il faut pour composer votre corps. Mais cette dispoſi- „ tion de parties n'est pas vous, elle ne constitue pas ce „ principe pensant, qui est en vous, & qui est vous-même „ . . . . . . quand est-ce donc que ce principe pensant, „ qui est en vous, a commencé d'exister? s'il n'a jamais „ commencé d'exister, il faut donc, que de toute éter- „ nité, vous ayez été un Etre pensant; absurdité, que je „ n'ai pas besoin de refuter, jusqu'à ce que je trouve „ quelqu'un, qui soit assez dépourvu de sens pour la sou- „ tenir. Que si vous pouvez reconnoître, qu'un Etre „ pensant a été fait de rien, pourquoi ne pouvez pas aussi „ reconnoître, qu'une égale puissance puisse tirer du néant „ un Etre materiel.

C'est encore ici un de ces cas, où il semble, que M. Locke prenne plaisir de se combattre lui-même. Ceux donc, qui s'imaginent, que la matiere est éternelle, pourroient lui répondre, en lui opposant ses propres maximes: Nous ôtons, il est vrai, peuvent-ils dire, à Dieu la création, mais nous ne lui ôtons pas le pouvoir de l'arranger, & de la subtiliser, comme il lui plait; puis donc que vous soutenez, qu'il ne nous est pas plus mal aisé de compren- II. M. Locke combattu par lui-même.

dre, que Dieu ait donné à quelque amas de matiere, disposé comme il le juge à propos; la faculté de penser, que de comprendre qu'il y ait joint un Etre immateriel pensant; nous nous en tenons nous-mêmes à ce sentiment, & nous disons que, quoique la matiere éternelle, n'ait pas été éternellement pensante, cependant il ne nous est pas plus mal aisé de concevoir, que Dieu en arrangeant, comme il l'a jugé à propos, certains amas de matiere, leur ait accordé la faculté de penser, qu'il nous l'est de concevoir qu'il ait crée, comme vous le dites ici, un principe immateriel pensant pour l'y joindre. Si vous repliquez, que cet arrangement quel qu'il soit, cette disposition, cette juxtaposition, cette relation locale des parties de la matiere, ne peut être, ni une pensée, ni la faculté de penser, & qu'ainsi pour ajouter à la matiere la faculté de penser, il faut que Dieu lui ajoute une réalité, une chose, un Etre, qui n'est point dans la matiere, & qu'il ne peut par conséquent lui ajouter, qu'en le créant; vous direz une chose si évidente, qu'il nous sera difficile d'y répondre; mais pensez que vous ne pourrez le dire, qu'en vous contredisant vous-même, & en faisant voir l'absurdité de l'opposition, que vous faites, entre accorder à la matiere, la faculté de penser, & ajouter à la matiere un Etre immateriel pensant: puisque si Dieu ne pouvoit accorder à la matiere la faculté de penser, qu'en lui ajoutant une réalité, une chose, un Etre non contenu en elle; il n'y auroit non seulement aucune opposition entre ces deux propositions; mais au contraire ce seroit la même chose que de dire, que Dieu accorde à la matiere la faculté de penser, & dire qu'il y ajoute un Etre immateriel pensant, & on ne pourroit pas dire, comme vous le faites, que de ces deux propositions, l'une fût plus ou moins aisée à comprendre que l'autre.

III. Paroles mysterieuses de M. Locke sur la

M. Locke ajoute enfin sur la création de la matiere ces paroles remarquables. „ Peut-être, que si nous voulions

„ nous éloigner un peu des idées communes, donner l'essor à notre esprit, & nous engager dans l'examen le plus profond, que nous pourrions faire de la nature des choses, nous pourrions en venir jusqu'à concevoir, quoique d'une maniere imparfaite, comment la matiere peut d'abord avoir été produite, & avoir commencé d'exister par le pouvoir de ce premier Etre éternel .. „ . . . . . - .; mais parceque cela m'écarteroit, peut-être trop des notions sur lesquelles la Philosophie est présentement fondée dans le monde, j'aurois tort de m'engager dans cette discussion &c.

création de la matiere.

Cet air de mystere, avec lequel M. Locke annonce une nouvelle découverte sur la création de la matiere si éloignée des idées communes, & à laquelle on ne peut parvenir, qu'en donnant l'essor à son esprit, & l'engageant dans l'examen le plus profond; cet air de mystere, dis-je, a pû sans doute piquer avec raison la curiosité des Philosophes, comme le remarque ici M. Coste, je rapporterai la note de ce traducteur en son entier, parceque l'endroit est curieux, & que j'aurai occasion d'y ajouter quelques réflexions.

IV. Nouvelle hypothése sur la création de la matiere proposée par M. Neuton, annoncée mysterieusement par M. Locke, dévoilée, & réfutée par M. Coste.

„ Ici, M. Locke, excite notre curiosité, sans vouloir la „ satisfaire; bien des gens s'étant imaginés, qu'il m'avoit „ communiqué cette maniere d'expliquer la création de „ la matiere, me prierent peu de tems après que ma „ traduction eut vû le jour, de leur en faire part; mais „ je fus obligé de leur avouër, que M. Locke m'en avoit „ fait un secret à moi-même. Enfin long-tems après sa „ mort M. le Chevalier Neuton, à qui je parlai par „ hazard, de cet endroit du Livre de M. Locke, me découvrit tout le mystere. Souriant il me dit d'abord, que „ c'étoit lui-même, qui avoit imaginé cette maniere d'expliquer la création de la matiere, que la pensée lui „ en étoit venuë dans l'esprit un jour, qu'il vint à tomber sur cette question avec M. Locke, & un Seigneur „ Anglois, *le feu Comte de Pembroke*: & voici comment

„ il leur expliqua ſa penſée: on pourroit, dit-il, ſe former en quelque maniere, une idée de la création de la matiere, en ſuppoſant, que Dieu eût empêché par ſa puiſſance, que rien ne pût entrer dans une certaine portion de l'eſpace pur, qui de ſa nature eſt pénétrable, éternel, néceſſaire, infini; car dès là, cette portion d'eſpace auroit l'impénétrabilité, l'une des qualités eſſentielles à la matiere, & comme l'eſpace pur eſt abſolument uniforme, on n'a qu'à ſuppoſer, que Dieu auroit communiqué cette eſpece d'impénétrabilité à une autre pareille portion de l'eſpace, & cela nous donneroit en quelque ſorte, une idée de la mobilité de la matiere, autre qualité, qui lui eſt auſſi très-eſſentielle. Nous voila maintenant délivrés de l'embarras de chercher ce que M. Locke avoit trouvé bon de cacher à ſes lecteurs; car c'eſt-là tout ce qui lui a donné occaſion de nous dire, que ſi nous voulions donner l'eſſor à notre Eſprit, nous pourrions concevoir, quoique d'une maniere imparfaite, comment la matiere pourroit d'abord avoir été produite &c. Pour moi, s'il m'eſt permis de dire librement ma penſée, je ne vois pas, comment ces deux ſuppoſitions peuvent contribuer à nous faire concevoir la création de la matiere. A mon ſens elles n'y contribuent non plus, qu'un pont contribue à rendre l'eau, qui coule immediatement deſſous, impénétrable à un boulet de canon, qui venant à tomber perpendiculairement d'une hauteur de vingt, ou trente toiſes ſur ce pont, y eſt arrêté, ſans pouvoir paſſer à travers pour entrer dans l'eau qui coule directement deſſous. Car dans ce cas-là, l'eau reſte liquide, & pénétrable à ce boulet, quoique la ſolidité du pont empêche, que le boulet ne tombe dans l'eau. De même la puiſſance de Dieu peut empêcher, que rien n'entre dans une certaine portion d'eſpace; mais elle ne change point par là la nature de cette portion d'eſpace, qui reſtant tou-

„ toujours pénétrable, comme toute autre portion d'espace,
„ n'acquiert point, en conséquence de cet obstacle, le moindre
„ degré de l'impénétrabilité, qui est essentielle à la matiere.

Je trouve cette remarque de M. Coste aussi judicieuse, qu'elle est naturelle, & je suis étonné, qu'elle ait échapé à M. Neuton, & à M. Locke; un Péripatéticien ne l'auroit pas manquée; il auroit d'abord distingué deux sortes d'impénétrabilité, l'une intrinseque, & l'autre extrinseque; & il auroit fait voir, que pour changer l'espace en matiere, si cela étoit possible, il ne faudroit rien moins qu'une impénétrabilité intrinseque, qui fût dans l'étenduë même de l'espace, & qu'une impénétrabilité purement extrinseque, & qui consiste seulement en ce que Dieu empêche, que rien n'entre dans l'espace toujours pénétrable de lui-même; ne change rien à cet espace, & le laisse tel qu'il étoit. Peut-être même, que le cas, que M. Locke paroit faire d'un tel raisonnement, pourroit consoler un peu les Scholastiques du mépris, que M. Locke témoigne avoir pour eux. Quant à M. Neuton Auteur de ce raisonnement, les lettres Philosophiques nous apprennent, que ce grand Philosophe faisoit à l'opinion des Ariens l'honneur de la favoriser, & qu'il pensoit, que les Unitaires raisonnoient plus géométriquement que nous; & dans un autre endroit, que s'étant avisé de commenter l'Apocalypse, il y avoit trouvé, que le Pape est l'Antechrist. Il est vrai, que l'Auteur des Lettres ajoute, qu'apparemment M. Neuton avoit voulu par ce commentaire consoler la race humaine de la superiorité qu'il avoit sur elle. Mais, pour ôter à l'erreur l'avantage qu'elle pourroit tirer d'une si illustre protection: on me permettra de dire, sans blesser le respect dû à ce grand homme, que son raisonnement, sur la création de la matiere, peut donner un juste motif de penser, qu'il falloit, que son esprit géométrique, fût tout renfermé dans la Géométrie, & dans la Physique, & fournit ainsi à la race humaine un

vrai ſujet d'humiliation, en voyant qu'un homme ſuperieur à tant de grands génies, en fait de Mathématique ſe ſoit mépris auſſi groſſiérement, que l'auroit pû faire un homme du vulgaire, ſur des matieres moins difficiles ; & les perſonnes de bon ſens jugeront par là, quel cas ils doivent faire de ſes raiſonnements géométriques ſur des matieres, qu'on ne peut ſoumettre aux calculs de l'Algébre, & par leſquels au contraire, Dieu veut ſoumettre l'eſprit humain à ſa ſouveraine ſageſſe, en lui propoſant des vérités, qu'il ne peut comprendre, & qu'il doit croire, ſe laiſſant conduire aveuglément par l'autorité de l'Egliſe, interpréte infaillible de la révelation.

V. Autres preuves contre la ſuppoſition de M. Neuton ſur la création de la matiere.

Mais, pour venir aux réflexions, que j'ai promiſes d'ajouter à celle de M. Coſte ; je demande, en premier lieu, ſi cet eſpace, que M. Neuton, & M. Locke ſuppoſent pénétrable, éternel, néceſſaire, infini, eſt un Etre diſtingué de Dieu, ou ſi c'eſt Dieu-même, en tant qu'il eſt immenſe. Si c'eſt un Etre diſtingué de Dieu ; il y a donc un Etre éternel, infini, néceſſaire, indépendant de la création de Dieu ; & cet Etre eſt auſſi poſitif, que la matiere, puiſqu'il devient matiere ſans aucun changement intrinſeque ; de ſorte qu'on peut dire que la matiere, ſelon ce qu'elle eſt en elle-même, eſt de toute éternité, & qu'elle n'a jamais commencé d'exiſter, ce qui eſt également contraire à la raiſon, & à la Religion. D'ailleurs comment pourra-t-on prouver, que les Etres penſants ont été créés, ſi on trouve, que la matiere ne l'a pas été ? Si on dit, que l'eſpace eſt Dieu même, il s'enſuivra, que par la création, telle qu'elle a été expliquée cy-deſſus par M. Neuton, & M. Locke, certaines portions de l'immenſité de Dieu ſont devenuës materielles, & mobiles ; & que les corps ne ſont que des portions de l'Etre Divin, ce qui eſt viſiblement abſurde, impie, & ridicule.

Je ne vois pas, en ſecond lieu, ce que peut contribuer la ſuppoſition de M. Neuton à faire la matiere mobile,

la

la matiere n'étant qu'une portion d'espace; afin que la matiere devînt mobile, il faudroit que cette portion d'espace pût se déplacer, pour aller dans une autre portion d'espace trouver une autre place. Or c'est ce qui est impossible, dès qu'on reconnoit un espace pur nécessairement infini. Car, ou la portion d'espace, qui se déplace, laisse sa place, ou non. Si elle laisse sa place, cette place n'étant que l'espace qui y étoit, il faudra dire, que l'espace est demeuré dans sa place en même tems qu'il s'en est ôté; si cette portion d'espace ne laisse aucune place, l'espace n'est donc pas par tout, il n'est pas nécessairement infini, il peut croitre, ou diminuer; ce que ne peuvent admettre ceux, qui soutiennent l'espace pur, nécessaire, infini.

Le peu de remarques, que je viens de faire sur les arguments, par lesquels M. Locke prétend prouver l'existence, & l'immaterialité de Dieu, font voir assez clairement, si je ne me trompe, que sa démonstration est toute appuyée sur ce principe, qu'il suppose évidemment connu; que la matiere n'est par elle-même, qu'une lourde masse d'étenduë solide, incapable de se donner le mouvement, & par conséquent privée de toute puissance d'agir, & dont les différentes parties ayant reçû le mouvement, ne peuvent que se heurter, se diviser, & recevoir de nouveaux arrangements, ou de nouvelles relations locales; il faudroit maintenant faire l'application de ce principe aux raisonnements, que M. Locke a mis en œuvre pour soutenir, qu'on ne parviendra jamais à savoir, si Dieu n'a point accordé à quelque amas de matiere, la faculté de penser, pour juger par l'évidence de ce principe de la vérité, ou de la fausseté d'une telle proposition; mais, comme il sera aisé de remarquer, que la plus part de ces beaux discours ne roulent que sur l'équivoque, & la signification vague, & indéterminée des mots de substance, d'essence, & de proprieté, ou de faculté; j'ai cru qu'il convenoit, avant que d'entrer dans le détail de telles raisons, de fixer la signification de ces termes, & d'en éclaircir les idées.

SECON-

SECONDE PARTIE.

Démonſtration de l'immaterialité de l'ame tirée des principes de M. Locke ſur l'exiſtence, & l'immaterialité de Dieu.

SECTION PREMIERE

Explication des termes de ſubſtance, & de mode, d'eſſence, de proprieté, de faculté &c.; & application de ces idées à la matiere.

RIEN n'eſt plus clair, ni plus ſimple, que l'idée de la ſubſtance, & du mode; & on peut dire, que s'il ſe trouve des difficultés embarraſſantes dans les Traittés, qu'on a composés ſur ce ſujet, ce n'eſt, que parceque leurs Auteurs ſe ſont plus attachés aux ſpéculations trop recherchées, & aux penſées creuſes de certains Philoſophes, qu'à la nature-même des choſes.

I. Idée de la ſubſtance, & du mode.

Tout ce qui tombe ſous nos ſens, par cela-même, que nous voyons qu'il exiſte d'une certaine maniere, nous fournit l'idée la plus claire, & la plus diſtincte, que nous puiſſions ſouhaiter de la ſubſtance, & du mode. Tout ce que nous concevons, qui a ſon exiſtence propre, & qui eſt par là, diſtingué de toute autre choſe, c'eſt une ſubſtance. La maniere, dont cette choſe exiſte, c'eſt un mode. Un morceau de fer, dont on a fait un boulet de canon, nous en preſentera un exemple. Lorſque nous conſidérons ce morceau de fer préciſément, en tant que c'eſt une choſe, qui a ſa propre exiſtence, nous concevons que c'eſt une ſubſtance; & lorſque nous conſidérons la maniere, dont il exiſte, qu'il eſt rond, par exemple, plutôt que quarré, nous avons l'idée du mode. Ainſi à regarder les choſes telles qu'elles ſont, il eſt évident, que le mode n'eſt pas réellement diſtingué de la ſubſtance; il n'eſt que la ſub-

ſtance

ſtance même conſidérée en un certain état : la rondeur n'eſt point diſtinguèe du morceau de fer rond, ce n'eſt que ce même morceau, en tant que ſes parties ſont tellement diſpoſées, que celles qui ſont à la ſuperficie ſont toutes également éloignées de celle qui eſt au milieu, & qui tient lieu de centre. La rondeur n'a donc pas une exiſtence qui lui ſoit propre, elle n'exiſte que par l'exiſtence même du fer; & quoique par abſtraction, l'Eſprit puiſſe diſtinguer le mode d'avec la ſubſtance, il ne ſauroit pourtant concevoir qu'un mode, ou qu'une maniere d'exiſter, ait ſon exiſtence propre. L'exiſtence d'une ſubſtance ne dépend point formellement de l'exiſtence de toute autre choſe : l'exiſtence d'un morceau de fer, ne dépend point de l'exiſtence d'un morceau de plomb ; mais l'exiſtence du mode, dépend de l'exiſtence de la ſubſtance. Si le ſujet rond vient à être détruit, la rondeur ne peut plus exiſter. C'eſt là un caractére ſi évident de la diſtinction de la ſubſtance & du mode, que l'eſprit ne peut s'y méprendre pour peu d'attention qu'il y apporte.

II. D'où vient qu'on s'eſt imaginé, que le mode eſt un Etre diſtingué réellement de la ſubſtance.

1. Ce qui a donc embrouillé les notions de la ſubſtance & du mode, ſi claires par elles-mêmes, c'eſt le jugement peu reglé de quelques Philoſophes, qui ont voulu réaliſer les abſtractions de leur eſprit. Après avoir long tems penſé au morceau de fer, ſans penſer à la rondeur, & à la rondeur ſans penſer à aucun ſujet déterminé, comme de fer, de plomb &c., ils ont perdu de vuë la connéxion néceſſaire de la rondeur avec ſon ſujet ; ils ont oublié que ce n'étoit qu'une maniere d'être du fer, du plomb, ou de quelque autre ſujet ; & ils ſe ſont imaginés, que c'étoit une entité, qui avoit ſon exiſtence propre ; mais, qui étant trop foible pour ſe ſoutenir par elle-même, avoit beſoin d'être ſoutenuë par la ſubſtance, & d'y demeurer inhérente. On a donné à cette ſorte d'entité le nom de qualité & d'accident.

Il eſt bon de remarquer ici, que M. Locke lui-même

III. M. Locke rejette une telle opinion.

desapprouve une telle méthode. Il en parle peu favorablement l. 2. c. 13. p. 19., & ch. 23. il traitte de peu raisonnable & d'absurde l'opinion de ceux, qui croient que ces deux puissances de l'Ame, qu'on appelle entendement & volonté, sont deux Etres ou accidents réellement distingués de l'Ame-même; puisqu'il est évident que l'entendement n'est autre chose que l'Ame, en tant qu'elle est capable d'appercevoir; & la volonté, l'Ame, en tant qu'elle est capable de vouloir.

IV. Autre distinction réelle admise par quelques Philosophes entre la matiere & la forme des corps naturels.

Ces mêmes Philosophes, qui distinguent l'accident de la substance, n'ont pas été contents de cette seule distinction à l'égard des corps naturels; mais de plus, ils ont partagé leur substance en deux demi-substances, qu'ils appellent matiere & forme. La matiere est commune à tous les corps: c'est le sujet de toutes les formes. Mais, si on leur demande ce que c'est que ce sujet de toutes les formes, ils répondent fort sérieusement, que c'est ce qui n'est ni quoi, ni qu'est ce; *quod neque est quid*, *neque quantum*, *neque quale &c.* Quant à la forme, c'est l'acte de la matiere, c'est ce qui la fait être quoi, & qu'est ce, qui constitue les corps en leur propre espece, & les fait différer de tout autre corps.

V. M. Locke rejette aussi les formes substantielles de l'école.

M. Locke ne trouve pas moins absurde un tel sentiment. Voici comme il en parle l. 2. c. 31. 36. „ Si „ quelqu'un dit, que l'essence réelle & la constitution in„ terieure, d'où dépendent les propriétés de l'or, n'est „ pas la grosseur, la figure, & l'arrangement, ou la con„ texture de ses parties solides, mais quelque autre chose „ qu'il nomme sa forme particuliere; je me trouve plus „ éloigné d'avoir aucune idée de son essence réelle que „ je n'étois auparavant. Car j'ai en général une idée „ de figure, de grosseur, & de situation de parties soli„ des, quoique je n'en aie aucune en particulier de la „ figure, de la grosseur, ou de la liaison des parties, par „ où les qualités, dont je viens de parler, sont produites

Mais

„ . . . . . . Mais, quand on me dit que son essence est „ quelque autre chose que la figure, la grosseur, la situa-„ tion des parties solides de ce corps, quelque chose qu'on „ nomme forme substantielle, c'est de quoi j'avoue que „ je n'ai absolument aucune idée, excepté celle du son „ de ces deux syllabes, forme, ce qui est bien d'avoir une „ idée de son essence, ou constitution réelle. Ailleurs M. Locke met ces mêmes formes substantielles, les ames végétatives, les especes intentionelles des Péripatéticiens, l'Ame du monde des Platoniciens, la tendance des atômes vers le mouvement des Epicuriens, les véhicules aëriens & étheriens du Docteur More, au rang des mots qui ne signifient rien. Et en plusieurs endroits de son ouvrage, mais surtout l. 2. c. 8. il prouve au long, que toutes les qualités & les puissances, ou facultés des corps, dépendent entiérement de la grosseur, de la figure, de la liaison & du mouvement des particules solides, dont ils sont composés; de sorte que la différence naturelle des corps, ne procéde que de la différente constitution interieure de leurs parties. Et c'est ainsi qu'en ont pensé, non seulement tous les Modernes, après Descartes; mais aussi la plus part des anciens Philosophes, quoique privés des secours de la Physique expérimentale, qui a été si bien cultivée dans ces derniers siécles, & qui a pleinement confirmé ce sentiment.

VI. Que la forme des corps n'est pas un Etre distingué réellement de la matiere.

Il en est donc de la forme par rapport à la matiere dans les différents corps naturels, ce que nous avons dit qu'il en est du mode par rapport à la substance. La forme n'est qu'une certaine disposition des particules interieures & insensibles de la matiere. Si nous considérons la matiere précisément, selon ce qu'elle est en elle-même, je veux dire, comme une masse d'étenduë solide, divisible en parties, nous concevons qu'on peut tirer de cette masse homogéne des particules de différente grosseur & figures, qu'on peut les arranger en différente façon, & leur imprimer

mer différents degrés de mouvement ; de forte que de ces différentes combinaifons, il en refultera divers affemblages de matiere très-différents entr'eux ; & qui devant affecter nos fens de différente maniere, nous paroîtront auffi revêtus de qualités très-différentes ; & ce font ces affemblages qu'on appelle corps naturels ou fenfibles doués de matiere & de forme. Or il eft à remarquer que cette différence de conftitution interieure, quoique accidentelle, par rapport à la matiere en elle-même, eft très-effentielle par rapport au compofé, ou au corps naturel qui en réfulte. Cette conftitution interieure eft donc la forme, ou effence de chaque corps en particulier, qui le diftingue de tout autre corps, & de laquelle découlent toutes fes propriétés & facultés. Cette forme n'a donc aucune exiftence, aucune réalité, qui lui foit propre, & qui foit diftinguée de l'exiftence & de la réalité de la matiere : ce n'eft qu'une détermination, ou maniere d'exifter des parties, dont la matiere eft effentiellement compofée. Ainfi, comme on peut confidérer la matiere, ou felon ce qu'elle eft en elle-même, ou felon la maniere, dont fes particules peuvent être figurées & arrangées, elle préfente auffi à notre efprit deux idées différentes, qui répondent à ces deux divers états. L'une eft plus générale, elle répréfente la matiere en elle-même, & feulement comme capable de recevoir différents arrangements : l'autre eft plus déterminée, elle répréfente la matiere fous un certain arrangement, qui conftitue un corps particulier. L'arrangement ou la forme de la matiere n'eft donc que la matiere-même, en tant que difpofée d'une certaine façon : & fi on veut par abftraction la diftinguer de la matiere, elle n'eft qu'un rapport, une relation locale de fes parties folides.

VII. Que les qualités des corps ne font pas non plus des Etres diftingués réellement de leur fubftance.

Il en eft donc auffi de même des propriétés, qualités & facultés des corps, qui n'étant que des déterminations de la figure, de la groffeur, du mouvement & de la contexture des parties folides, dont ils font compofés, comme

l'avoue

l'avoue M. Locke, ne peuvent non plus avoir aucune existence, ni aucune réalité qui leur soit propre, & qui soit distinguée de l'existence & de la réalité des parties solides, qui ont cette telle grosseur, cette telle figure, ce tel mouvement, cette telle liaison, par le moyen desquelles elles ont de certains rapports entr'elles, & avec d'autres corps. Toute qualité ou faculté n'est donc réellement que la substance-même, en tant qu'elle existe d'une telle maniere déterminée, & considérée par abstraction, comme détachée de son sujet; ce n'est qu'un mode, ou un rapport des parties de cette substance, en qui l'on ne peut par conséquent concevoir une existence distincte de celle de la substance; puisque le mode ou la maniere d'exister d'une chose, ne sauroit avoir son existence à part, distincte de l'existence de cette chose même. Ainsi, les différentes facultés, que le feu a d'échauffer, de bruler, de sécher, de fondre, de durcir &c. ne sont point des réalités distinguées des particules, dont le feu est composé: le feu échauffe, brule, séche, fond, durcit &c. par la grosseur, la figure, & le mouvement de ses particules; & ces facultés considérées par abstraction ne sont, que les différents rapports, qu'ont les particules du feu, aux particules des autres corps, comme d'une pierre, du bois, des metaux, de la cire, de la bouë &c. il en est autant des qualités, ou facultés de tous les autres corps, comme on pourroit le prouver par une infinité d'exemples; mais que nous nous dispenserons de rapporter, parceque tous les livres de Physique moderne en sont pleins.

C'est ici en effet le point fondamental, sur lequel roule toute la différence qu'il y a entre la Physique barbare des Arabes, qui explique tout, ou pour mieux dire, embrouille tout par toutes ces formalités, & entités réellement distinguées de leurs sujets; & la Physique polie des Académies de l'Europe, qui posant pour principe que les effets naturels ne dépendent que des affections méchaniques de la

matiere,

matiere, c'eſt-à-dire, de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la liaiſon de ſes parties, s'étudie à découvrir par des expériences fines & délicates, les loix de ce merveilleux méchaniſme, dont la moindre connoiſſance eſt bien plus capable de nous remplir l'eſprit & le cœur d'une reſpectueuſe admiration pour la ſageſſe de ſon Auteur, que ce cahos d'entités, où il eſt abſolument impoſſible de rien comprendre.

SECTION SECONDE.

Démonſtration : Que la matiere eſt abſolument incapable de penſer.

CE que nous venons de dire des idées de la ſubſtance, du mode, de la faculté en général, & l'application que nous en avons faite à la matiere fondée ſur les principes de M. Locke, nous fournit contre cet Auteur une démonſtration invincible, que la matiere eſt abſolument incapable de penſer.

Si Dieu pouvoit donner à la matiere la penſée, ou la faculté de penſer, ce ſeroit ou en donnant aux parties ſolides de quelque amas de matiere une telle groſſeur, une telle figure, un tel mouvement, une telle liaiſon, qu'il en réſultat la faculté de penſer, & enſuite la penſée-même; ou ce ſeroit en ajoutant à cet amas de matiere, une faculté entierement diſtinguée de l'arrangement de ſes parties ſolides. Or eſt-il que l'un & l'autre eſt impoſſible dans les principes de M. Locke. Et premierement il eſt impoſſible qu'en arrangeant d'une certaine façon les parties ſolides d'un amas de matiere, il en réſulte la penſée, ou la faculté de penſer. 1. Parceque ce ſeroit attribuer la penſée, la raiſon, & la connoiſſance à la ſimple juxtapoſition, & relation locale des parties de la matiere; ce qui eſt de l'aveu de M. Locke, comme nous l'avons fait remarquer cy-deſſus

la

la chose du monde la plus absurde. Et quand même M. Locke ne le diroit pas, il est évident d'un côté que l'arrangement des parties de la matiere, ne consiste que dans un rapport de distance de ces parties les unes à l'égard des autres; & que ce rapport n'ajoute rien de réel à ces parties: d'un autre côté, il n'est pas moins évident, que la faculté de penser dans la matiere, seroit une perfection réelle, ajoutée à la simple matiere; donc cette faculté ne sauroit resulter d'un simple arrangement de ses parties, lequel n'étant qu'un rapport, n'ajoute rien de réel à la matiere. 2. Si la faculté de penser pouvoit resulter d'un certain arrangement des parties de la matiere, il s'ensuivroit que la réalité de la pensée seroit originairement contenuë dans la matiere, comme la rondeur, ou toute autre figure: puisqu'un simple arrangement des parties de la matiere, éxécuté par le moyen du mouvement, pourroit également produire l'une & l'autre. Or c'est ce que M. Locke nie formellement, & qui renverse le principe, sur lequel il appuye sa démonstration de l'immaterialité de Dieu; que la matiere avec le mouvement ne peut jamais produire la pensée.

Secondement il n'est pas moins impossible, que Dieu ajoute à la matiere une faculté, qui ne dépende point de la grosseur, de la figure, du mouvement, & de la liaison de ses parties. Car, comme nous venons de le voir, de l'aveu même de M. Locke toute faculté de la matiere dépend essentiellement de ces qualités, que nous venons de nommer, & que M. Locke appelle les qualités premieres & originelles de la matiere. Et certainement il faut reconnoître que toute faculté de la matiere dépend d'une certaine contexture, & n'est qu'un mode, une détermination de ses qualités premieres, où il faut reconnoître que c'est un petit Etre accidentel inhérent à la matiere: cela posé, je voudrois que les partisans de M. Locke répondissent à ces deux arguments. Toute faculté de la matiere, selon

M.

M. Locke, dépend essentiellement de la grosseur, figure, mouvement, & liaison des parties solides de la matiere: la faculté de penser, selon M. Locke, ne sauroit résulter d'aucun arrangement, d'aucune contexture des parties de la matiere. Donc, selon M. Locke, la faculté de penser ne peut être une faculté de la matiere. Voici l'autre argument. Toute faculté qu'on suppose être une réalité distinguée de celle de son sujet, est un accident péripatéticien: la faculté de penser ne pouvant, selon M. Locke, résulter de la grosseur, de la figure, du mouvement, de la liaison des parties solides d'un amas de matiere, doit être une réalité distinguée de celle de cet amas, donc ce doit être un accident péripatéticien. Or est-il que, selon M. Locke, les formes substantielles, & les accidents péripatéticiens ne sont que des chimeres absurdes & ridicules. Donc, selon M. Locke, la faculté de penser supposée dans la matiere, doit être regardée, comme une chimere absurde & ridicule.

Autre Démonstration.

L'Etre de la pensée ne pouvant, comme on vient de le voir, de l'aveu de M. Locke, être tiré, comme la rondeur du sein de la matiere, & produit par un certain arrangement de ses parties, il faut pour l'ajouter à la matiere, que Dieu la produise par une vraie création. Car toute production d'une chose, qui n'est pas tirée d'un sujet préexistant, & qui n'est pas composée de parties, qui existassent déjà, est une vraie création. Voiez M. Locke liv. 2. c. 26., cela posé, il est bien aisé de prouver que la réalité, que M. Locke suppose être la faculté de penser dans la matiere, doit être une substance, & une substance immaterielle. Tout Etre, qui n'est point produit par un arrangement des parties de la matiere, mais par une création proprement ditte, doit avoir son existence & sa réalité propre entiérement distinguée de l'existence, & de la réalité de la matiere, & de tout autre Etre. Or est-il que tout Etre, qui a son existence & sa réalité propre distinguée

de

de celle de la matiere, & de tout autre Etre, eſt une ſubſtance, & non un mode de la matiere: donc, ſi l'être de la faculté de penſer eſt produit par une véritable création, & non par l'arrangement des particules de la matiere, cet Etre a ſon exiſtence & ſa réalité propre diſtinguée entiérement de celle de la matiere: c'eſt donc une ſubſtance entiérement diſtinguée de la matiere, & par conſéquent immaterielle.

TROISIEME PARTIE.

Examen des ſentiments de M. Locke ſur la ſubſtance en géneral, & ſur la matiere & l'étenduë en particulier.

SECTION PREMIERE

De l'idée de la Subſtance.

ON ne peut donner atteinte à notre démonſtration; que la matiere eſt abſolument incapable de penſer, qu'en ſe retranchant à dire avec M. Locke, que nous ne ſavons abſolument ce que c'eſt que la ſubſtance ni en général, ni en particulier, & que nous ignorons de même la nature de la matiere & de l'étenduë; ce qui renverſe pourtant d'un ſeul coup tout ce que cet Auteur a établi cy-deſſus pour fondement de ſa démonſtration; que la matiere ne peut être le premier Etre penſant. Cela fait voir de quelle importance il eſt de diſſiper ces ténébres d'ignorance, dans leſquelles M. Locke par un effet de ſon incomparable modeſtie, voudroit ici enſevelir l'eſprit humain. Examinons donc ſes raiſonnements, & aſſurons à l'eſprit, autant qu'il nous ſera poſſible, la poſſeſſion des connoiſſances, que Dieu a bien voulu lui accorder, & qu'il a revêtu d'un caractére ſi lumineux d'évidence & de clarté, qu'il n'y a que ceux, qui par un étrange renverſe-

ment de leur raison, paroissent n'avoir d'autre but dans leurs études que l'ignorance & l'obscurité, qui puissent refuser de s'y rendre. Je commence par un fort long raisonnement de M. Locke l. 2. c. 13. p. 18., je ne l'abrégerai pas, parceque je suis bien aise que le Lecteur puisse mettre sur le compte de M. Locke tout ce qu'il y trouvera de fort ou de foible.

I. Raisonnement de M. Locke pour prouver que nous n'avons aucune idée distincte de ce mot substance.

„ Je tâche de me délivrer autant que je puis, de ces „ illusions que nous sommes sujets à nous faire à nous „ mêmes, en prenant des mots pour des choses. Il ne nous „ sert de rien de faire semblant de savoir ce que nous ne „ savons pas, en prononçant certains sons qui ne signifient „ rien de distinct & de positif. C'est battre l'air inutilement; „ car des mots faits à plaisir ne changent point la nature „ des choses, & ne peuvent devenir intelligibles, qu'en „ tant que ce sont des signes de quelque chose de positif, „ & qu'ils expriment des idées distinctes & déterminées. „ Je souhaiterois au reste que ceux qui appuyent si fort „ sur le son de ces trois syllabes substance, prissent la peine „ de considérer, si l'appliquant comme ils font, à Dieu, „ cet Etre infini & incompréhensible, aux esprits finis, & „ aux corps, ils le prennent dans le même sens; & si ce „ mot emporte la même idée, lorsqu'on le donne à cha- „ cun de ces trois Etres si différents. S'ils disent qu'oui, „ je les prie de voir, s'il ne s'ensuivra point de là, que „ Dieu, les esprits finis & les corps participants en com- „ mun à la même nature de substance, ne différent au- „ trement que par la différente modification de cette sub- „ stance, comme un arbre & un caillou, qui étant corps „ dans le même sens, & participant également à la nature „ du corps, ne différent que dans la simple modification de „ cette matiere commune dont ils sont composés, ce qui „ seroit un dogme bien difficile à digérer. S'ils disent qu'ils „ appliquent le mot de substance a Dieu, aux esprits finis, „ & à la matiere en trois différentes significations, que lors-

qu'on

„ qu'on dit que Dieu eſt une ſubſtance, ce mot marque „ une certaine idée, qu'il en ſignifie une autre lorſqu'on „ le donne à l'Ame, & une troiſiéme, lorſqu'on le donne „ au corps: ſi, dis-je, le terme de ſubſtance a trois diffé- „ rentes idées abſolument diſtinctes; ces Meſſieurs nous ren- „ droient un grand ſervice, s'ils vouloient prendre la peine „ de nous faire connoître ces trois idées, ou du moins de „ leur donner trois noms diſtincts, afin de prévenir dans „ un ſujet ſi important la confuſion & les erreurs, que cau- „ ſera naturellement l'uſage d'un terme ſi ambigu, ſi on „ l'applique indifféremment & ſans diſtinction à des cho- „ ſes ſi différentes; car à peine a-t-il une ſeule ſignification „ claire & déterminée; tant s'en faut que dans l'uſage or- „ dinaire on ſoupçonne qu'il en renferme trois. Et d'ail- „ leurs s'ils peuvent attribuer trois idées diſtinctes à la ſub- „ ſtance, qui peut empêcher qu'un autre lui en attribue „ une quatriéme ?

Il paroit par tout ce long diſcours, que M. Locke a prit le mot de ſubſtance, non pour le ſigne d'une idée générale, qui répréſente un attribut commun à tous les Etres, qui eſt d'avoir chacun ſon exiſtence propre diſtinguée de l'exiſtence de tout autre Etre; mais plutôt pour le nom d'une certaine ſorte d'Etre, & d'une nature particuliere. Que veut-il dire en effet par ces paroles, Dieu, les eſprits finis, & les corps participants à une même nature de ſubſtance, s'il ne conçoit la ſubſtance, comme une maſſe commune, qui ſerve à former tout ce qu'il y a d'Etres concevables ? Mais aſſurément l'équivoque eſt groſſiére. M. Locke n'avoit qu'à lire les Cartéſiens, il auroit trouvé dans leurs livres, qu'on entend par le mot de ſubſtance tout ce qui a ſon exiſtence propre. Ce mot ne peut donc avoir une ſignification plus claire & plus déterminée: & ces trois ſyllabes *ſubſtance* ainſi définies font évanouïr tout ce grand appareil de raiſonnements, que M. Locke étale ici avec tant de pompe. On demande, ſi en appliquant le mot de ſubſtance à Dieu,

II. Réponſe qu'on a une idée très-diſtincte de la ſubſtance en général.

aux esprits finis, & aux corps, on le prend dans le même sens? Je réponds qu'oui: Dieu a son existence propre, les esprits finis & les corps ont leur existence propre, le nom de substance convient donc à Dieu, aux esprits finis & aux corps dans le même sens. Et il ne s'ensuivra point de là, que Dieu, les esprits finis & les corps participants à une même nature de substance, ne soient que des modifications de cette substance; car il n'y a point une telle nature de substance, il n'y a point, dis-je, de substance générale existante, dont toutes les substances particuliéres puissent être formées, comme il y a une matiere homogéne, dont les corps particuliers ne sont que de différents amas, & qui leur est commune à tous.

III Le raisonnement de M. Locke sur la substance prouveroit qu'on n'a non plus aucune idée distincte de l'Etre en général.

Mais, pour mieux faire voir encore, combien est peu fondée l'objection de M. Locke, substituons dans son raisonnement le mot d'Etre au mot de substance; car parmi les Modernes qui rejettent les accidents péripatéticiens, le nom d'Etre & celui de substance sont parfaitement synonymes: quand on conçoit une chose qui existe, disent-ils, on a l'idée de la substance; quand on conçoit la maniere dont cette chose existe, on a l'idée du mode. l'Etre est donc la substance, la maniere d'Etre est le mode. Substituant donc dans l'objection de M. Locke le mot d'Etre à celui de substance; supposons un homme, qui après un long préambule sur les illusions qu'on se fait à soi-même, en prenant les mots pour des choses, vienne enfin à conclure avec M. Locke par ces paroles. „ Au reste je voudrois bien que ceux, qui appuyent si fort sur le son de „ ces deux syllabes *Etre*, prissent la peine de considérer, si „ l'appliquant comme ils font, (& M. Locke entr'autres) „ à Dieu, aux esprits finis & aux corps, ils le prennent „ dans le même sens. S'il disent qu'oui, je les prie de „ considérer, s'il ne s'ensuivra point de là, que Dieu, les „ esprits finis, & les corps participants en commun à la „ même nature d'Etre, ne différent point, que par la diffé-

rente

„ rente modification de cet Etre, comme un arbre & un „ caillou, qui étant corps dans le même ſens, & partici- „ pant également à la nature du corps ne différent que „ dans la ſimple modification de cette matiere commune. „ S'ils diſent qu'ils appliquent le mot d'Etre à Dieu, aux „ eſprits finis & à la matiere en trois différentes ſignifica- „ tions, qu'ils expliquent ces trois idées, qu'ils attachent „ au mot Etre d'une maniere diſtincte, qu'ils leur don- „ nent de différents noms, & qu'ils penſent que s'ils peu- „ vent attribuer à l'Etre trois idées diſtinctes, ſi quelque „ choſe empêche qu'un autre ne lui en attribue une qua- „ triéme. Si quelque homme s'aviſoit de raiſonner ainſi ſerieuſement ſur le mot d'Etre, qui de l'aveu de tout le monde ne ſignifie qu'une idée générale, en laquelle conviennent toutes les choſes qui exiſtent, par cela-même qu'elles exiſtent, ou qu'elles ſont hors du néant, qu'en penſeroit-on? trouveroit-on de quoi ſe convaincre par un tel raiſonnement, qu'on n'a aucune idée de l'Etre en général? Et cependant ce raiſonnement en quoi différe-t-il de celui, que vient de propoſer M. Locke ſur le mot de ſubſtance, pour obſcurcir l'idée générale, que nous en avons, & qui de l'aveu de tous les Philoſophes modernes ne ſignifient que la propriété, qu'a eſſentiellement tout Etre d'avoir ſon exiſtence propre. Mais paſſons au chap. 23., où M. Locke traite à fond de l'idée de la ſubſtance en général, & de celle de l'Eſprit & du corps en particulier.

IV. La ſubſtance eſt, ſelon M. Locke, le ſujet inconnu des qualités d'une choſe.

Monſieur Locke explique d'abord ce que c'eſt que l'idée de la ſubſtance, & comment on la forme. L'Eſprit, dit-il, remarquant que des idées ſimples, qu'il acquiert par voie de ſenſation, ou de réfléxion; pluſieurs vont conſtamment enſemble, il les regarde comme appartenantes à un ſeul ſujet, & ne pouvant concevoir, que ces idées ſimples ſubſiſtent par elles-mêmes, il imagine un ſujet qui les ſoutienne, & où elles ſubſiſtent, & c'eſt ce ſujet qu'on appelle ſubſtance. De ſorte, qu'on n'a point d'autre notion de la

ſub-

fubftance en général, que de-je ne fais quel fujet tout-à-fait inconnu, & qu'on fuppofe être le foutien des qualités des corps. „ En effet, ajoute-t-il, qu'on demande à quel-
„ qu'un ce que c'eft que le fujet, dans lequel la couleur
„ ou le poids exiftent, il n'aura autre chofe à dire, finon
„ que ce font des parties folides & étenduës. Mais, fi on
„ lui demande ce que c'eft que la chofe dans laquelle la
„ folidité, & l'étenduë font inhérentes? il ne fera pas moins
„ en peine que l'Indien, qui ayant dit que la terre étoit
„ foutenuë par un grand Elephant, & l'Elephant par une
„ grande tortuë, répondit à ceux qui lui demanderent ce
„ qui foutenoit la tortuë, que c'étoit quelque chofe, un je
„ ne fais quoi, qu'il ne connoiffoit pas.

V. Obfcurité, & fauffeté d'une telle notion de la fubftance.

L'explication que M. Locke donne ici de la fubftance en général eft tout-à-fait conforme à celle des Péripatéticiens, qui réalifant les abftractions de leur efprit, s'imaginent que les qualités d'une chofe, comme la rondeur, la dureté, le poids d'un boulet de canon, font réellement diftinguées de ce boulet; & qui voyant enfuite que ces qualités ne peuvent naturellement fubfifter par elles-mêmes; s'imaginent que dans un boulet de canon il y a un certain fujet occulte qui les foutient, & dans lequel ces qualités font inhérentes. Mais le fait eft, qu'une telle idée de la fubftance eft tout-à-fait chimérique: les qualités d'une chofe font réellement cette chofe-même, en tant qu'elle exifte d'une certaine maniere: elles font des manieres d'Etre, ou des déterminations de fon exiftence, ainfi qu'il a été prouvé cy-deffus; & la fubftance eft cette chofe fimplement confidérée en elle-même. Si on demande donc à quelqu'un, quel eft le fujet dans lequel la couleur & le poids exiftent? il répondra avec raifon, que ce font des parties folides & étenduës; parceque ces parties peuvent être d'une denfité, d'une groffeur, & dans une difpofition telle qu'il la faut, pour réfléchir l'efpece de rayons capables de produire un tel fentiment de couleur: il en eft de même du poids: un

corps

corps a plus ou moins de poids, ſelon qu'il a plus ou moins de parties, parceque chaque partie eſt également pouſſée vers le centre par la cauſe générale de la gravité: mais, ſi on lui demande enſuite *ce que c'eſt que la choſe, dans laquelle la ſolidité & l'étenduë ſont inhérentes*? il devra répondre, que la ſolidité eſt une propriété, une maniere d'Etre, une détermination de l'étenduë, car la ſolidité ne peut non plus être par elle-même que la figure; mais, que l'étenduë n'a beſoin d'aucun ſujet qui la ſoutienne, & qu'au contraire elle eſt elle-même le ſujet de la ſolidité, de la figure, de la couleur, du poids &c. En effet nous concevons que l'étenduë peut exiſter par elle-même, ou avoir ſon exiſtence, & ſa réalité qui lui ſoit propre; l'idée donc de l'étenduë, c'eſt l'idée d'une choſe qui ſubſiſte par elle-même, c'eſt l'idée d'une ſubſtance. Je fais voir dans la quatriéme partie de cet ouvrage, comment la ſolidité eſt une maniere d'Etre, ou une propriété inſéparable de l'étenduë, démontrant par les propres principes de M. Locke la connéxion néceſſaire qu'il y a entre l'idée de l'étenduë, & celle de la ſolidité; j'y fais voir auſſi, comment toutes les autres propriétés de la matiere naiſſent de cette même étenduë; l'étenduë eſt donc cette choſe, ce je ne fais quoi, ce ſujet qui eſt le ſoutien de toutes les qualités qu'on obſerve dans les corps, c'eſt l'eſſence, & la ſubſtance-même de la matiere.

VI. Autre raiſonnement de M. Locke pour obſcurcir l'idée claire de la ſubſtance, tiré de quelques façons de parler populaires.

„ Nous devons remarquer, pourſuit M. Locke, que nos „ idées complexes des ſubſtances, outre toutes les idées „ ſimples, dont elles ſont compoſées, emportent toujours „ une idée confuſe de quelque choſe à quoi elles appartiennent, & dans quoi elles ſubſiſtent. C'eſt pour cela, „ que lorſque nous parlons de quelque eſpece de ſubſtance, nous diſons que c'eſt une choſe qui a telles ou „ telles qualités; comme, que le corps eſt une choſe étenduë, figurée, & capable de mouvement, que l'eſprit eſt „ une choſe capable de penſer. Ces façons de parler, &

autres

„ autres ſemblables, donnent à entendre que la ſubſtance
„ eſt toujours ſuppoſée, comme quelque choſe de diſtinct
„ de l'étenduë, de la figure, de la ſolidité, du mouvement,
„ de la penſée, & des autres idées qu'on peut obſerver,
„ quoique nous ne ſachions ce que c'eſt.

VII. Réponſe. Je réponds que ces façons de parler ne peuvent donner à entendre, que la ſubſtance du corps ſoit quelque choſe de diſtinct de l'étenduë, & qui en ſoit le ſujet, ou le ſoutien, qu'à ceux qui ne ſachant pas profiter de l'avis, que nous donne ci-deſſus M. Locke, ſe font illuſion à eux-mêmes, en prenant des mots pour des choſes. Cette illuſion eſt plus commune qu'on ne ſauroit le croire. Un Profeſſeur d'une célébre Univerſité d'Italie, & qui paſſe dans le public pour un aſſez habile homme, vouloit un jour me convaincre ſur une ſemblable façon de parler, que la ſubſtance de quelque corps que ce ſoit, comme d'une montagne, doit être quelque choſe de diſtinct de cette étenduë, & qui en ſoit le ſoutien. Examinez, me diſoit-il, ſubtilement cette expreſſion, *l'étenduë d'une montagne*, elle vous fera connoître, qu'autre choſe eſt la montagne qui a cette étenduë, autre choſe l'étenduë, qui eſt inhérente à la montagne. L'une eſt le ſujet de l'autre, la montagne eſt le ſujet de l'étenduë, l'étenduë n'eſt donc pas la ſubſtance-même de la montagne. Je lui répondis, qu'en examinant auſſi ſubtilement ces autres façons de parler, *le mois de Janvier*, *la ſaiſon de l'hiver*, *la Ville de Rome &c.*, on auroit trouvé, que comme l'étenduë de la montagne doit être différente de la montagne; le mois de Janvier doit auſſi être différent de Janvier, la ſaiſon de l'hiver différente de l'hiver, la Ville de Rome différente de Rome. Car, ſi cette façon de parler, l'étenduë de la montagne prouve qu'entre l'étenduë, & la montagne il y ait une oppoſition rélative, ou un rapport de ſujet & de mode; ces façons de parler, le mois de Janvier, la Ville de Rome &c. doivent prouver par la même raiſon, qu'entre le mois, & Janvier,

entre

entre la Ville & Rome, il y ait auſſi une ſemblable rélation; de ſorte que Janvier ſoit le ſujet du mois, l'hiver le ſujet de la ſaiſon, Rome le ſujet de la Ville, comme la montagne eſt le ſujet de l'étenduë; & de même que l'étenduë eſt une choſe qui appartient à la montagne, comme à une autre choſe diſtincte; ainſi le mois ſera une choſe appartenante à Janvier, comme à une autre choſe diſtincte &c. Cette comparaiſon ſuffit pour faire ſentir le ridicule d'une telle objection, & qu'il eſt indigne d'un Philoſophe de ſoumettre ſes idées aux loix, ou pour mieux dire, aux abus, & aux imperfections du langage. Mais, pour faire voir qu'il y a dans ces expreſſions un ſens juſte, qui a échappé à la ſubtilité de ces Meſſieurs; je remarquerai en paſſant, que quand on dit p. e. voyez-vous l'étenduë de cette montagne? ce lac a tant de lieuës d'étenduë en longueur & en largeur &c., on ne prétend point parler de l'étenduë de la montagne, & du lac, ſelon ce qu'elle eſt en elle-même, & ſelon qu'elle eſt modifiée pour faire une montagne & un lac; mais ſeulement de la grandeur meſurable de cette montagne & de ce lac, en tant qu'on les compare, ou expreſſément, ou tacitement avec une autre grandeur ou meſure, ſelon laquelle on juge qu'une choſe eſt grande ou petite; car les Philoſophes ſavent qu'il n'y a point de grandeur abſoluë, mais ſeulement par rapport. Ainſi dans ces ſortes d'expreſſions, il y a toujours une comparaiſon ou tacite, ou expreſſe; & aſſurément quand un homme dit à un autre, voyez-vous l'étenduë de cette montagne? peut-on penſer qu'il ait dans l'eſprit le ſens que l'on voudroit donner à ces paroles, & qu'il veuille dire à ſon compagnon, que l'étenduë de la montagne qu'il voit n'eſt pas la ſubſtance de la montagne, mais un mode inhérent à cette ſubſtance, qui doit être par conſéquent quelque choſe de diſtinct de cette étenduë. N'eſt-il pas au contraire évident, que cet homme ne veut dire autre choſe à ſon camarade, ſinon, voyez-vous combien cette montagne

eſt grande, par rapport à ce que les montagnes ſont ordinairement? Mais, quand on dit, que le corps eſt une choſe étenduë; le mot de choſe ne ſignifie point, dans cette façon de parler, une ſubſtance qui ſoit le ſujet de l'étenduë, mais il ſignifie ſeulement l'idée de l'Etre en général, qu'on détermine dans le corps, par ce qu'il y a de plus eſſentiel au corps qui eſt l'étenduë; ainſi ſelon les régles de la grammaire, on fait un ſubſtantif de l'Etre en général, & un adjectif de ce qui le détermine; mais tout cela n'eſt appuyé que ſur des abſtractions de l'eſprit; & un Philoſophe, qui va puiſer des raiſons dans ces façons de parler, avant que de les avoir déterminées à une ſignification préciſe & diſtincte, ſe fait illuſion à lui-même, & ne fait que battre l'air inutilement.

VIII. Des Subſtances particulieres.

Quant aux ſubſtances particuliéres, M. Locke prétend que l'idée que nous en avons, n'eſt qu'une idée complexe des idées ſimples de leurs qualités & de leurs puiſſances, que nous acquérons par l'obſervation. Il y a du vrai & du faux dans ce ſentiment. Il eſt vrai, que nous ne connoiſſons diſtinctement les corps particuliers, que par l'aſſemblage des qualités que nos ſens y découvrent; mais il eſt faux que l'idée que nous avons de leur ſubſtance, ſoit l'idée complexe de cet aſſemblage de qualités. La ſubſtance de tous les corps, c'eſt l'étenduë ſolide; c'eſt elle qui a ſon exiſtence propre en chaque corps, ou pour mieux dire, c'eſt elle qui fait que chaque corps ait ſa propre exiſtence diſtinguée de l'exiſtence de toute autre choſe; la maniere dont cette étenduë ſolide exiſte, ou eſt modifiée, c'eſt ce qu'il y a de différent dans les différents corps: autre eſt la figure, la groſſeur, le mouvement, la liaiſon, la contexture des particules qui compoſent l'eau, autre de celles qui compoſent le feu &c. Cette conſtitution interieure des parties ſolides & étenduës, & qui n'eſt qu'une maniere, ou une détermination de leur exiſtence; c'eſt ce qu'on appelle la forme ou l'eſſence de chaque corps; ainſi

tous

tous les corps conviennent par la matiere, & par la substance; & ils ne différent que par la forme ou l'essence. Nous avons donc une idée très-claire de la substance, qui est commune à tous les corps; mais il faut avouer que nous ne connoissons que très-imparfaitement leur constitution interieure, ou leur essence; & ce n'est que par les qualités que nous y observons, que nous pouvons distinguer les corps les uns des autres, & former quelque foible conjecture sur cette constitution interieure, dont ces qualités dépendent.

SECTION SECONDE.

Examen de la comparaison, que fait M. Locke, entre la substance de l'esprit, & celle du corps.

POur mieux prouver encore que *nous n'avons aucune idée de la substance de la matiere*, M. Locke compare en ce chapitre la substance de l'esprit avec celle du corps, & prétend faire voir, *que l'une & l'autre sont également éloignées de nos conceptions*. Premiérement il établit quelles sont les idées originales particulieres au corps & à l'esprit: il parle ensuite des idées qui leur sont communes, & sur tout de la mobilité: enfin il revient aux idées originales de l'une & de l'autre substance, pour prouver que nous ne savons absolument, ni ce que c'est que l'esprit, ni ce que c'est que le corps. Pour éviter cette interruption dans l'examen des idées originales particulieres aux corps & à l'esprit, & procéder avec le plus d'ordre qu'il est possible; je commencerai par examiner, s'il est vrai que l'idée de la mobilité est commune à l'esprit & au corps. Cette question entre tout naturellement dans notre sujet, qui est de démontrer l'immaterialité de l'Ame; & faire voir qu'elle n'a rien de commun avec ce qu'on appelle corps, étenduë, ou matiere.

§. I

Que la mobilité ne peut convenir à l'esprit.

I. Premiére preuve de M. Locke: que les esprits peuvent changer de distance par rapport à quelque autre Etre considéré en repos.

LES idées que M. Locke prétend être communes aux esprits & aux corps, sont celles d'existence, de durée, & de mobilité. Quant aux idées d'existence & de durée, on ne peut nier qu'elles ne conviennent également à l'esprit & au corps; & cela fait voir que M. Locke n'entendoit pas trop bien ce qu'il écrivoit ci-dessus chap. 13. sur la prétenduë illusion de ceux, qui attribuent le mot de substance aux esprits & aux corps dans le même sens; car le mot de substance ne signifiant qu'une existence propre distinguée de l'existence de toute autre chose; il s'ensuit que si l'idée d'existence, & de durée convient également aux esprits & aux corps, l'idée de substance leur doit aussi être commune, & que ces trois syllabes, substance, peuvent leur être attribuées dans le même sens. Mais, pour ce qui est de la mobilité, c'est en vain que M. Locke prétend, qu'on ne doit pas trouver étrange qu'il l'attribue à l'esprit: ses raisons pour le prouver ne sont rien moins que concluantes. „ Comme je ne connois, dit-il, le mouvement, que sous „ l'idée d'un changement de distance, par rapport à d'autres „ Etres, qui sont considérés en repos; & que je trouve „ que les esprits non plus que les corps, ne sauroient opé„ rer qu'où ils sont; & que les esprits opérent en divers „ tems dans différents lieux; je ne puis qu'attribuer le „ changement de place à tous les esprits finis; car je ne „ parle point ici de l'Esprit infini. En effet mon esprit „ étant un Etre réel aussi bien que mon corps, il est cer„ tainement aussi capable que le corps même, de changer „ de distance par rapport à quelque corps, ou quelque autre „ Etre que ce soit, & par conséquent il est capable de mou„ vement; de sorte que, si un Mathématicien peut consi„ dérer une certaine distance, ou un changement de di-

stance

„ ſtance entre deux points, qui que ce ſoit peut concevoir „ ſans doute une diſtance, ou un changement de diſtance „ entre deux eſprits, & concevoir par ce moyen leur mou- „ vement, l'approche ou l'éloignement de l'un à l'égard „ de l'autre.

Deux Etres ne peuvent point changer de diſtance, ſi l'un ou l'autre ne change de place, & ce n'eſt qu'en changeant de place, qu'un Etre change de diſtance, par rapport à un autre Etre conſidéré en repos. C'eſt donc préciſément ſous l'idée d'un changement de place, que l'on conçoit le mouvement. Or il eſt bien évident, que rien ne peut changer de place, que ce qui occupe une place; il n'y a donc que ce qui occupe une place, qui ſoit capable de mouvement. Il s'agit donc de ſavoir, ſi l'eſprit occupe une place, ce ſeul point décidé, termine toute la queſtion. Si l'eſprit occupe une place, il eſt certain que l'eſprit eſt capable de mouvement; ſi l'eſprit n'occupe point de place, il eſt clair que l'idée de l'eſprit, & celle du mouvement ſont incompatibles; l'eſprit n'occupant point de place, il ne peut en changer; ne pouvant en changer, il ne peut être en mouvement.

II. Réponſe: les eſprits n'occupant point de place ils ne peuvent en changer.

Je conviens ſans peine avec M. Locke, que l'eſprit eſt un Etre auſſi réel que le corps: car, quoique nous ne connoiſſions pas ſi clairement la nature de l'eſprit, que celle du corps; cependant le ſentiment interieur que nous avons de notre penſée, eſt plus que ſuffiſant pour nous convaincre, que l'Etre de la penſée eſt une choſe qui n'eſt pas moins réelle que l'étenduë. Or en conſidérant la penſée en elle-même, & non ſelon ſes différents rapports aux différents objets qui la terminent, de ce que M. Locke ſoutient quelque part qu'il eſt eſſentiel à tout Etre penſant de ſe ſentir, j'en pouvois conclure avec aſſez de probabilité contre lui-même, que la penſée eſt le fond même de la ſubſtance de l'eſprit, puiſque l'eſprit ne ſent rien en lui-même de plus intime que la penſée. Mais que la penſée ne ſoit

qu'un

qu'un mode de l'esprit, il sera toujours vrai de dire, que comme la réalité du mode, n'est point distinguée de celle de son sujet, ainsi la réalité, que nous concevons dans la pensée, doit être la réalité même de l'esprit. On ne peut donc concevoir l'esprit que comme l'Etre ou la réalité de la pensée. Cela posé, pour savoir si l'esprit peut occuper une place, il n'y a qu'à examiner, si la pensée peut elle-même occuper une place; de sorte que, si nous trouvons que l'idée d'occuper un lieu ne s'accorde pas avec la pensée, nous ne devons pas craindre d'assurer, que cette même idée ne s'accorde pas avec la nature de l'esprit, qui n'est que l'Etre de la pensée. Si quelqu'un vouloit donc tenir l'affirmative, je le prierois de faire attention, qu'on peut en premier lieu concevoir la pensée; quoiqu'on écarte de son esprit toute idée d'étenduë: or comment pourroit-on en écartant toute idée d'étenduë, concevoir encore la pensée, si la pensée étoit une chose étenduë? qu'on peut en second lieu tourner dans son esprit de mille façons différentes l'idée de l'étenduë, sans pouvoir jamais cependant y rien reconnoître de semblable à la pensée; qu'enfin, comme l'on ne peut rien concevoir sous l'idée d'une chose étenduë, sans y concevoir quelque longueur, quelque largeur, quelque profondeur, & quelque figure; il faudroit aussi concevoir ces choses dans la pensée, si on la concevoit comme étenduë; de sorte que l'on pourroit demander avec raison à un homme de ce sentiment, de combien ses pensées sont plus longues ou plus larges les unes que les autres, s'il en a d'ovales, de rondes, & de quarrées; ce qui est le comble de l'extravagance, & qui fait voir que rien n'est plus absurde, que de prétendre concevoir la pensée sous l'idée d'une chose étenduë. On ne peut donc concevoir, que l'Etre de la pensée où l'esprit occupe une place; il ne peut donc en changer; il est donc incapable de mouvement.

III. Autre argument de M. Locke tiré de la

„ Chacun sent en lui-même, poursuit M. Locke, que „ son ame peut penser, vouloir, & opérer sur son corps, dans

„ dans le lieu où il eſt; mais qu'elle ne ſauroit opérer ſur „ un corps, ou dans un lieu qui ſeroit à cent lieuës d'elle; „ ainſi perſonne ne peut s'imaginer, que tandis qu'il eſt à „ Paris, ſon ame puiſſe penſer ou remuer un corps à Mont- „ pellier, & ne pas voir que ſon ame étant unie à ſon corps, „ elle change continuellement de place, durant tout le „ chemin qu'il fait de Paris à Montpellier, de même que „ le caroſſe ou le cheval qui le porte. D'où l'on peut ſu- „ rement conclure à mon avis, que ſon ame eſt en mou- „ vement pendant tout ce tems-là. Que ſi l'on fait diffi- „ culté de reconnoître, que cet exemple nous donne une „ idée aſſez claire du mouvement de l'ame; on n'a, je „ penſe, qu'à réflechir ſur ſa ſéparation d'avec le corps „ par la mort, pour être convaincu de ce mouvement: car „ conſidérer l'ame comme ſortant du corps, ſans avoir au- „ cune idée de ſon mouvement, c'eſt ce me ſemble, une „ choſe abſolument impoſſible.

préſence, & des opérations de l'ame en ſon corps.

IV. Réponſe: quelle eſt la préſence & l'opération de l'ame en ſon corps.

C'eſt une choſe abſolument impoſſible de concevoir, qu'une penſée, ou une volonté puiſſent être placées dans un lieu; car pour cela il faudroit concevoir la penſée, & la volonté ſous l'idée d'une choſe étenduë, & commenſurable à une place, ce que chacun ſent en lui-même être abſolument inconcevable. Quand on dit donc que l'ame peut penſer, & remuer ſon corps dans le lieu où il eſt, mais non ailleurs; ces façons de parler ont beſoin d'explication pour être intelligibles: & premiérement, quand on dit que l'ame peut opérer ſur ſon corps, & le remuer dans le lieu où il eſt; il faut diſtinguer dans cette opération ce qui ſe paſſe dans l'ame, & ce qui ſe paſſe dans le corps: dans l'ame il n'y a qu'une volonté, ou un déſir que ſon corps ſoit remué; & ce déſir eſt ſuivi d'un mouvement dans le corps, enſuite des loix d'union de l'ame & du corps; on peut donc dire que l'ame remue ſon corps dans le lieu où il eſt; parceque le mouvement du corps ne peut commencer que dans le lieu où il eſt; mais l'acte, par lequel l'ame veut le mouvement

de ſon corps, & qui en eſt la cauſe occaſionnelle, cet acte ne peut être placé en aucun lieu, parcequ'il n'occupe aucune étenduë. Mais l'ame ne penſe-t-elle pas, & ne veut-elle pas dans ſon propre corps? C'eſt cette façon de parler, que je dois expliquer en ſecond lieu. Je dis donc que ces expreſſions; l'ame eſt dans le corps, elle penſe dans le corps, elle ſort du corps, ne ſignifient autre choſe, ſi non que l'ame eſt unie au corps, qu'elle penſe dépendemment de cette union, & qu'après un certain tems, elle n'eſt plus unie au corps. Or cette union n'a rien de ſemblable aux préjugés groſſiers du vulgaire, qui s'imagine que l'ame entre dans le corps, & s'y répand, comme le vin entre dans une bouteille, qu'elle y demeure enfermée, comme un reſſort dans une montre, qui la fait mouvoir, & qu'elle en ſorte, comme le ſouffle ſort des poumons par la reſpiration. Il eſt même étonnant, que M. Locke ait donné dans des imaginations ſi abſurdes. L'ame eſt unie au corps par un rapport réciproque de penſées & de mouvements. Certains mouvements du corps ſont cauſes occaſionnelles de certaines penſées, dont Dieu affecte l'ame, & réciproquement les penſées ſont cauſes occaſionnelles des mouvements, que Dieu produit dans le corps. Mais de là il ne s'enſuit pas, que l'ame ſoit placée dans le corps, comme le cerveau dans le crane, ou qu'elle ſoit dans le lieu où eſt le corps: & ſi l'uſage permet qu'on ſe ſerve de telles expreſſions, on doit ſe ſouvenir, que ce ſont des expreſſions figurées, abſolument inintelligibles, ſi l'on prétend les prendre à la lettre, & qui ne peuvent recevoir d'autre ſens intelligible que celui-ci, l'ame penſe enſuite des mouvements d'un corps, qui eſt maintenant à Paris, & qui ſe tranſporte à Montpellier. C'eſt donc une illuſion bien groſſiére de s'imaginer que l'ame change de place avec le corps, parcequ'elle eſt unie au corps. Une telle conſéquence auroit lieu, ſi l'ame étoit unie au corps, comme le reſſort à la montre; mais puiſqu'un tel ſens du mot d'union de l'ame,

&

& du corps eſt un ſens abſurde, & que ce mot ne ſignifie qu'un rapport réciproque de penſées, & de mouvements, il eſt évident qu'une telle concluſion n'eſt fondée que ſur une miſérable équivoque, & pour en ſentir le ridicule, il n'y a qu'à mettre la définition à la place du défini. Entre l'ame & le corps il y a un rapport réciproque de penſées & de mouvements, donc l'ame change de place avec le corps. Qu'on voie, ſi l'on peut découvrir la moindre apparence de liaiſon entre une telle conſéquence, & la propoſition qui la précede, & qui lui ſert d'antecedent? Quant à la ſéparation de l'ame d'avec le corps, qui eſt l'exemple, ſur lequel M. Locke appuye ſi fort; cet Auteur a-t-il pû penſer que l'ame ſorte du corps par un mouvement local, comme un homme ſort de ſa chambre & de ſon carroſſe? peut-on avoir une telle idée de la ſéparation de l'ame d'avec le corps, à moins qu'on ne conçoive l'ame, c. à. d. l'Etre de la penſée; car nous n'avons d'autre idée de l'ame, à moins, dis-je, qu'on ne conçoive l'Etre de la penſée ſous l'idée d'une choſe étenduë & materielle, qui remplit ſa place & qui lui eſt commenſurable: ce qui eſt abſolument impoſſible & inconcevable. L'ame ne ſort donc du corps qu'en ce ſens, que leur rapport réciproque de penſées & de mouvements, & par conſéquent leur union vient à ceſſer. Quand la circulation du ſang vient à manquer, que les eſprits animaux ne peuvent plus s'en ſéparer, que les fibres perdent leur oſcillation & ſe roidiſſent; alors ce qui étoit la cauſe occaſionnelle des penſées de l'ame, & ce qui étoit néceſſaire pour communiquer au corps le mouvement enſuite des penſées de l'ame ſe trouve détruit; le rapport réciproque, c. à. d. l'union de l'ame & du corps ceſſe, l'ame n'eſt plus unie au corps; elle change d'état, mais elle ne change pas de place.

V. Troiſiéme argument de M. Locke.

„ Si l'on dit que l'ame ne ſauroit changer de lieu, par„ cequ'elle n'en occupe aucun, les eſprits n'étant pas *in* „ *loco, ſed ubi*; je ne crois pas que bien des gens faſſent

 main-

„ maintenant beaucoup de fond ſur cette façon de parler,
„ dans un ſiécle où l'on n'eſt pas fort diſpoſé à admirer des
„ ſens frivoles, ou à ſe laiſſer tromper par ces ſortes d'ex-
„ preſſions inintelligibles. Mais, ſi quelqu'un s'imagine que
„ cette diſtinction peut recevoir un ſens raiſonnable, &
„ qu'on peut l'appliquer à notre queſtion; je le prie de
„ l'exprimer en françois intelligible, & d'en tirer après
„ cela une raiſon qui montre que les eſprits immateriels ne
„ ſont pas capables de mouvement. On ne peut à la vé-
„ rité attribuer de mouvement à Dieu, non pas parcequ'il
„ eſt un Eſprit immateriel, mais parcequ'il eſt un Eſprit
„ infini.

VI. Réponſe. Il eſt aſſez naturel de penſer que ceux, qui prétendent que les Eſprits ne ſont pas *in loco*, *ſed ubi*, font une diſtinction qu'ils n'entendent pas eux-mêmes. Mais ceux qui ſans diſtinction aſſurent poſitivement que l'Eſprit, c. à. d. l'Etre de la penſée ne peut occuper aucune place, parceque rien ne peut occuper une place que ce qui remplit cette place, & qui a une étenduë égale à celle de la place qu'il occupe, & que dans l'Etre de la penſée il eſt impoſſible de concevoir aucune étenduë; ceux-là, dis-je, entendent parfaitement ce qu'ils diſent, & ils peuvent le prouver d'une maniere trés-intelligible en latin, en françois, en italien, & en quelque langue que ce ſoit: ceux au contraire qui faiſant fond ſur certaines façons de parler populaires croient que l'ame eſt placée dans le corps, tout de même que le corps eſt placé dans un carroſſe, qu'elle promene auſſi bien que le corps de Paris à Montpellier, qu'en ſe ſéparant du corps elle en ſort par un mouvement local, comme une liqueur ſpiritueuſe qui s'évente, & ſort du vaſe où elle étoit renfermée; je ne ſais s'ils peuvent ſe perſuader de comprendre le ſens de ces façons de parler, en les prenant non dans un ſens figuré, mais au pied de la lettre. Pour peu d'attention qu'ils vouluſſent y apporter, & quelque légere réfléxion, qu'ils priſſent la peine de faire ſur l'impoſſibilité

qu'il

qu'il y a de concevoir la penſée ſous l'idée d'une choſe étenduë, commenſurable à un lieu; ils ſe convaincroient aiſément qu'ils ſe ſont laiſſé tromper par des expreſſions auſſi inintelligibles, que le peut être la diſtinction du *non in loco, ſed ubi*.

VII. Contradiction de M. Locke au ſujet des idées qu'il fait communes à l'eſprit & au corps.

Je crois avoir ſuffiſamment démontré que l'idée de la mobilité n'eſt pas commune à l'eſprit & au corps. Mais que penſera-t-on du ſyſtême de M. Locke, & de la liaiſon de ſes principes, ſi je fais voir que M. Locke qui emploie ici toute ſa ſubtilité, pour prouver que non ſeulement l'idée de l'exiſtence & de la durée, mais auſſi celle de la mobilité eſt commune à l'eſprit & au corps, ſe ſert en un autre endroit de cette même ſubtilité, pour ravir à l'eſprit non ſeulement l'idée d'occuper un eſpace, & par conſéquent celle de la mobilité, mais auſſi l'idée de la ſucceſſion & de la durée telle qu'elle convient au corps? „ Cet endroit eſt le chap. 9. du livre 2., où il poſe pour maxime que „ les idées qui „ viennent par voie de ſenſation, ſont ſouvent alterées par „ le jugement dans l'eſprit des perſonnes faites, ſans qu'el- „ les s'en apperçoivent; ſelon cette maxime il prétend qu'en jettant les yeux ſur un globe on a d'abord par voie de ſenſation l'idée ou la perception d'un cercle plat, mais qu'enſuite le jugement forme l'idée ou la perception d'un convexe, & la ſubſtitue à celle du cercle plat, ſans que l'ame s'apperçoive de cette premiére idée de ſenſation, & de la formation de celle que le jugement lui ſubſtitue, parceque tout cela ſe fait en un inſtant. Nous avons fait voir ailleurs à combien de contradictions un tel ſentiment engage M. Locke; mais nous ne remarquerons ici que ce qu'il ajoute pour ôter la ſurpriſe que cette doctrine pourroit cauſer. „ Nous ne devons pas être ſurpris, dit-il, que nous „ faſſions ſi peu de réfléxion à des choſes qui nous frap- „ pent d'une maniere ſi intime, ſi nous conſidérons combien „ les actions de l'ame ſont ſubites; car on peut dire que „ comme on croit qu'elle n'occupe aucun eſpace, & qu'elle

„ n'a point d'étenduë, il ſemble auſſi que ſes actions n'ont
„ beſoin d'aucun intervalle de tems pour être produites, &
„ qu'un inſtant en renferme pluſieurs. M. Locke poſe ici
l'opinion commune où l'on eſt que l'ame n'occupe aucun
eſpace, & qu'elle n'a point d'étenduë (deux choſes que
M. Locke joint enſemble, parceque en effet elles ſont inſéparables) pour fondement de la conſéquence qu'il en tire,
& qui fait à ſon ſujet, que les actions de l'ame n'ont point
beſoin d'intervalle de tems, & qu'elles ſont ſi ſubites qu'un
inſtant en renferme pluſieurs. Premiérement je voudrois qu'un
partiſan de M. Locke m'expliquât quelle connéxion il y a
entre ces deux propoſitions: l'ame n'occupe aucun eſpace;
& celle-ci, les actions de l'ame n'ont beſoin d'aucun intervalle de tems; & à quelle régle de Logique & de bon ſens
on peut rapporter un tel raiſonnement: l'ame n'occupe aucun eſpace; donc ſes actions n'ont beſoin d'aucun intervalle
„ de tems. En ſecond lieu, ſi un inſtant eſt, comme le
„ définit M. Locke l. 2. ch. 14. p. 10., cette portion de
„ durée qui n'occupe juſtement que le tems auquel une
„ ſeule idée eſt dans notre eſprit, ſans qu'une autre lui ſuc-
„ cede, Je demande comment il ſe peut faire qu'un ſeul inſtant renferme une ſucceſſion d'idées, premiérement celle de la
ſenſation, enſuite celle du jugement? Mais, me dira-t-on, tout
ce que M. Locke dit de la rapidité, avec laquelle les actions
de l'ame ſe ſuccedent, ne doit s'entendre que par rapport
aux actions du corps, puiſqu'il ajoute immediatement après
ce que je viens de rapporter: *Mais je dis ceci par rapport
aux actions du corps*. M. Locke veut donc dire en cet endroit
que les actions de l'ame ſont incomparablement plus ſubites
que celles du corps. Mais qu'on revienne au chap. 14. on y
trouvera que les mouvements du corps ſont ſouvent ſi rapides, qu'ils ſurpaſſent de beaucoup la viteſſe avec laquelle
nos idées ſe peuvent ſucceder; „ lorſqu'un corps ſe meut
„ en rond, dit-il p. 8., en moins de tems qu'il n'en faut
„ à nos idées pour pouvoir ſe ſucceder dans notre eſprit
les

„ les unes aux autres, il ne paroit pas être en mouvement,
„ mais semble être un cercle parfait &c. & p. 9. quoique
„ nos idées se suivent peut-être quelque fois un peu plus vite,
„ & quelque fois un peu plus lentement; elles vont pour-
„ tant à mon avis presque toujours du même train dans un
„ homme éveillé, & il me semble même que la vitesse &
„ la lenteur de cette succession d'idées, ont certaines bornes
„ qu'elles ne sauroient passer. Je fonde la raison de cette
„ conjecture sur ce que j'observe, que nous ne saurions ap-
„ percevoir de la succession dans les impressions qui se font
„ sur nos sens, que lorsqu'elles se font dans un certain
„ dégré de vitesse ou de lenteur; si, par exemple, l'im-
„ pression est extremement prompte, nous n'y sentons aucune
„ succession, dans les cas mêmes où il est évident qu'il y a
„ une succession réelle. Qu'un boulet de canon passe au
„ travers d'une chambre, & que dans son chemin il em-
„ porte quelque membre du corps d'un homme, c'est une
„ chose aussi évidente qu'aucune démonstration puisse l'être,
„ que le boulet doit percer successivement les deux côtés
„ opposés de la chambre. Il n'est pas moins certain qu'il
„ doit toucher une certaine partie de la chair avant l'au-
„ tre, & ainsi de suite; & cependant je ne pense pas qu'
„ aucun de ceux qui ont jamais senti ou entendu un tel
„ coup de canon qui ait percé deux murailles éloignées
„ l'une de l'autre, ait pû observer de la succession dans la
„ douleur ou dans le son d'un coup si prompt. Et de là
„ M. Locke conclut que cette portion de durée, où nous
„ ne remarquons aucune succession, c'est ce que nous ap-
„ pellons un instant, qui est une portion de durée qui n'oc-
„ cupe justement que le tems auquel une seule idée est
„ dans notre esprit, sans qu'une autre lui succede. Mais
de tout cela ne s'ensuit-il pas évidemment que bien loin,
qu'on puisse dire que les actions de l'ame sont si subites par
rapport à celles du corps, qu'un seul instant en renferme
plusieurs, qu'au contraire l'on doit dire que les actions du

corps

corps sont souvent si subites par rapport à celles de l'ame qu'un seul instant en renferme plusieurs; tout le tems qu'un boulet de canon met à percer une muraille, à parcourir la chambre, & à percer une autre muraille n'est qu'une portion de durée, qui n'occupe justement que le tems qu'une seule idée est dans notre esprit; c'est donc un seul instant, & cet instant, comme l'on voit, renferme plusieurs actions. Mais quoiqu'il en soit de ces contradictions de M. Locke, il me suffit de remarquer qu'on ne peut soutenir; que les actions de l'ame se suivent l'une l'autre sans intervalle de tems, sans ôter à l'esprit l'idée d'une durée successive, telle que nous la concevons dans les Esprits & dans les corps, & c'est attribuer à l'Esprit un attribut, que M. Locke ose bien nier à l'éternité de Dieu contre la lumiere de la raison & le sentiment de tous les Théologiens.

VIII. Idée de l'impénétrabilité attribuée par M. Locke aux Esprits les uns par rapport aux autres. Absurdes conséquences d'un tel sentiment.

Un autre embarras dans lequel M. Locke nous jette sur la nature des Esprits est en ce qu'il dit l. 2. ch. 27. p. 2., où après avoir dit que nous n'avons d'idées que de trois sortes de substances, qui sont 1. Dieu, 2. Les intelligences finies, 3. Les corps; „ il ajoute; quoique ces trois sortes de substances, comme nous les nommons, ne s'excluent pas l'une l'autre du même lieu, cependant nous „ ne pouvons nous empêcher de concevoir, que chacune „ d'elles doit nécessairement exclure du même lieu toute „ autre qui est de la même espece. De là il suit premiérement que non seulement les Esprits finis & les corps sont placés dans l'espace, mais que Dieu occupe aussi son lieu dans cet espace, ou du moins qu'il est lui-même le lieu des Esprits & des corps, & que nous devons nous réprésenter son immensité sous l'idée d'un espace infini, pénétrable, & étenduë, dans lequel nous concevons des parties réellement distinguées l'une de l'autre, quoique à cause de son infinité elles ne soient pas séparables; ce qui est évidemment absurde & impie. Il s'ensuit en second lieu que si les Esprits finis doivent exister dans un certain lieu aussi bien que les corps,
&

& l'occuper ce lieu de telle ſorte qu'ils en excluent tout autre Eſprit, il faut que l'idée de l'étenduë ſoit commune aux Eſprits & aux corps : car le lieu qu'occupent les Eſprits eſt de même nature que celui qu'occupent les corps. Or rien ne peut occuper un lieu que ce qui eſt commenſurable à ce lieu ; & ce n'eſt que par l'étenduë qu'on peut être commenſurable au lieu. Donc ſi les Eſprits ſont auſſi bien que les corps commenſurables à un lieu, c. à. d. à une portion de l'eſpace, dont l'étenduë eſt toute de même nature, il faut que l'idée de l'étenduë ſoit la même dans les Eſprits que dans les corps. Et de là il ſuit que non ſeulement un Eſprit doit exclure de ſon lieu tout autre Eſprit, mais qu'il en doit auſſi exclure les corps mêmes, & qu'ainſi les Eſprits ne ſont pas ſeulement ſolides & impénétrables les uns par rapport aux autres, mais qu'ils le ſont auſſi par rapport au corps. La raiſon en eſt que l'idée de l'impénétrabilité nait néceſſairement de l'idée de l'étenduë, comme M. Locke nous l'apprend liv. 4. ch. 7. p. 5.; de ſorte qu'un corps n'exclut un autre corps du même lieu que parcequ'il remplit déjà un lieu égal à ſa ſurface, c. à. d. qu'il l'exclut parcequ'il eſt étendu, & que deux choſes étenduës ne peuvent occuper le même lieu; ſi ce n'eſt donc qu'à cauſe de l'étenduë qu'un corps ne peut être dans le lieu qu'occupe un autre corps ; n'eſt-il pas évident que cette étenduë ſe trouvant auſſi dans l'Eſprit, l'Eſprit ne pourra occuper un lieu déjà rempli par un corps? L'Eſprit eſt donc auſſi bien que le corps une choſe étenduë & impénétrable. Je laiſſe au Lecteur à juger de la vraiſem-blance d'une telle opinion.

§. 2.

Des Idées originales particuliéres à l'Eſprit & au corps.

Revenons maintenant au parallele que fait M. Locke entre les idées originales particuliéres à l'Eſprit, & les idées originales particuliéres au corps, pour prouver que la

I. Quelles ſont ces idées ſelon M. Locke.

la substance de l'un & de l'autre est ègalement éloignée de nos conceptions. „ Par l'idée complexe d'étenduë, de fi-
„ gure, de couleur, & de toutes les autres qualités sensi-
„ bles, à quoi se reduit tout ce que nous connoissons du
„ corps; nous sommes aussi éloignés d'avoir quelque idée
„ de la substance du corps, que si nous ne le connoissions
„ point du tout. Et quelque connoissance particuliére que
„ nous pensions avoir de la matiere, & malgré ce grand
„ nombre de qualités que les hommes croient appercevoir
„ & remarquer dans les corps, on trouvera peut-être, après
„ y avoir bien pensé, que les idées originales qu'ils ont du
„ corps ne sont ni en plus grand nombre, ni plus claires
„ que celles qu'ils ont des Esprits immateriels. Les idées
„ originales que nous avons du corps, comme lui étant par-
„ ticuliéres, en tant qu'elles servent à le distinguer de
„ l'Esprit, sont la cohésion de parties solides & par consé-
„ quent séparables, & la puissance de communiquer le mou-
„ vement par voie d'impulsions. Les idées que nous consi-
„ dérons comme particuliéres à l'Esprit sont la pensée, la
„ volonté, ou la puissance de mettre un corps en mouve-
„ ment par la pensée, & la liberté qui est une suite de
„ ce pouvoir.

II. Que la cohésion & l'impulsion ne peuvent être les idées originales du corps. Contradiction de M. Locke à ce sujet.

Je pense que M. Locke appelle idées originales d'une chose les qualités qui sont les premiéres que l'on conçoit particuliéres à cette chose, sans lesquelles on ne peut la concevoir, qui ne supposent par conséquent aucune autre idée antecédente dont elles soient une suite, & dont elles dépendent; mais qu'au contraire toutes les autres idées qu'on peut avoir des autres qualités de cette chose dépendent de ces idées originales. Cette définition supposée, il est bien clair que la cohésion des parties solides & séparables, & la puissance de mouvoir par impulsion ne peuvent être les idées originales du corps & de la matiere. La cohésion des parties solides & séparables suppose l'idée de ces parties antecédentes à l'idée de leur cohésion. Or je demande, ces parties que l'on

l'on conçoit antécédemment à leur cohésion actuelle, & comme en étant seulement capables, doit-on les concevoir sous l'idée d'une étenduë solide, ou simplement sous l'idée d'une solidité sans étenduë? Peut-être M. Locke répondra-t-il, qu'on doit les concevoir simplement solides sans étenduë, parceque, comme il le dira bien-tôt, l'étenduë nait de la cohésion des parties solides, d'où il suit qu'avant cette cohésion il ne peut y avoir d'étenduë, & ailleurs il dit que c'est par la solidité qu'un corps occupe une certaine place dans l'espace: mais le fait est que M. Locke ne peut faire une telle réponse sans se contredire ouvertement; car il avoue l. 4. c. 10. qu'il est absolument impossible de concevoir qu'un Etre étendu soit composé de parties non étenduës: & d'ailleurs il a été démontré par ses propres principes que la solidité est une suite de l'étenduë, & qu'elle en est une propriété. Il est donc évident que la cohésion des parties solides suppose la solidité, & que la solidité suppose l'étenduë. La puissance de mettre un corps en mouvement par impulsion suppose aussi la solidité ou impénétrabilité dans les corps qui se poussent, & cette solidité, comme on vient de le voir, est une suite & une propriété de l'étenduë; ainsi quand même on accorderoit au corps une vraie puissance de communiquer le mouvement par voie d'impulsion, cette puissance ne pourroit pourtant jamais être une des idées originales du corps & de la matiere, d'autant plus qu'on peut concevoir le corps ou la matiere sans cette puissance.

III. Que le corps n'a point de vraie puissance de communiquer le mouvement par impulsion. Premiére preuve tirée de l'idée du mouvement.

Mais outre cela on peut prouver par deux raisons invincibles, qu'une vraie puissance de communiquer le mouvement par impulsion ne peut convenir au corps, & que l'impulsion n'est que la cause occasionnelle de cette communication de mouvement. La premiére est que le mouvement n'étant qu'un pur changement de place, comme en convient M. Locke, & ce changement ne consistant en autre chose qu'en ce que le corps qui existe dans une place, existe ensuite en une autre, & ainsi de suite; il s'ensuit qu'il ne peut y

avoir de cauſe de mouvement, que celle qui peut faire exiſter le corps en une place, & ſucceſſivement en d'autres places contiguës. Or le corps n'exiſte en une place, que parcequ'il y eſt produit & conſervé par l'action toute-puiſſante par laquelle Dieu l'a créé; il n'y a donc que cette action qui ſoit capable de faire exiſter le corps ſucceſſivement en différentes places contiguës, & par conſéquent de le mouvoir immediatement.

IV. Seconde preuve, l'impulſion, ſelon M. Locke même, eſt une paſſion & non une action du corps.

La ſeconde raiſon eſt, qu'on ne peut concevoir qu'il y ait dans le corps une puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion, ſi on ne conçoit l'impulſion comme une action du corps. Or l'impulſion n'eſt que le mouvement d'un corps qui en rencontre un autre; & le mouvement ſelon M. Locke l. 2. ch. 21. p. 72. eſt une paſſion plutôt qu'une action du corps. Donc l'impulſion qui n'eſt pas quelque choſe de diſtingué du mouvement d'un corps qui en rencontre un autre, doit être auſſi conſidérée comme une paſſion, plutôt que comme une action; on ne peut donc concevoir dans le corps une puiſſance active de communiquer le mouvement par impulſion. Les paroles de M. Locke ajouteront encore plus de poids à cet argument: „ A bien conſidérer la choſe, le „ mouvement n'eſt dans la ſubſtance ſolide qu'une ſimple „ paſſion, ſi elle le reçoit uniquement de quelque agent ex„ terieur. Et par conſéquent la puiſſance active de mouvoir „ ne ſe trouve dans aucune ſubſtance, qui étant en repos ne „ ſauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans „ quelque autre ſubſtance. M. Locke poſe donc ici pour maxime certaine que le mouvement n'eſt qu'une ſimple paſſion dans la ſubſtance ſolide, ſi elle le reçoit uniquement de quelque agent exterieur. Or eſt-il qu'il n'eſt pas moins certain, de l'aveu même de M. Locke, que la ſubſtance ſolide ne peut recevoir le mouvement que de quelque agent exterieur; puiſqu'il eſt évident ſelon lui l. 4. ch. 10. p. 10. que la matiere ne peut ſe donner le mouvement à elle-même. Donc le mouvement dans la matiere ou ſubſtance ſolide n'eſt

qu'une ſimple paſſion. De plus M. Locke poſe ici pour maxime certaine que la puiſſance active de mouvoir ne ſe trouve dans aucune ſubſtance, qui étant une fois en repos ne ſauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelque autre ſubſtance. Or eſt-il que la matiere eſt préciſément dans ce cas là; puiſque, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il eſt évident, ſelon M. Locke, que la matiere une fois en repos ne ſauroit commencer le mouvement en elle-même, ni par conſéquent en quelque autre ſubſtance. Donc il ne doit pas être moins évident que la puiſſance active de mouvoir ne ſauroit ſe trouver dans la matiere. Comment donc M. Locke, pourra-t-il nous perſuader que la puiſſance active de mouvoir eſt une des qualités originales du corps, pendant qu'il prouve évidemment qu'on ne ſauroit concevoir une telle puiſſance dans la matiere ou dans le corps pris en général.

Quant aux idées que nous conſidérons comme particuliéres à l'Eſprit, le ſentiment interieur que nous avons de nous mêmes, ne nous permet pas de douter que la penſée, la volonté, & la liberté ne ſoient des propriétés d'une ſubſtance immaterielle, non que nous ayons une idée claire de cette ſubſtance immaterielle; mais parceque l'idée claire que nous avons de la matiere nous fait connoître évidemment qu'elle eſt abſolument incapable de penſée, de volonté, & de liberté.

V. Que la volonté ne conſiſte pas dans la puiſſance de communiquer le mouvement par la penſée.

Mais il eſt bon de remarquer que la définition, que M. Locke nous donne ici de la volonté, n'exprime qu'une puiſſance chimérique & tout-à-fait éloignée de la vraie puiſſance active, que nous éprouvons en nous-mêmes. La volonté, dit-il, eſt la puiſſance de mettre un corps en mouvement par la penſée. Suppoſons un homme qui en dormant ſoit attaqué d'une paralyſie, qui ne lui laiſſe de libre que la tête, & qu'il ne s'en apperçoive que lorſqu'étant éveillé, & voulant ſe lever à l'ordinaire, il ſe trouve dans une impuiſſance totale de ſe remuer de ſa place; n'eſt-il pas évident qu'il y a en cet homme un acte & une détermination de ſa volonté

auſſi vraie, auſſi réelle, auſſi précise de se lever, qu'elle y étoit le jour d'auparavant quand il se portoit bien? On devroit pourtant dire selon la définition de M. Locke que la paralysie a ôté à cet homme la volonté, puisqu'elle lui a ôté la puiſſance de mouvoir son corps par la pensée. Il faut donc diſtinguer l'acte intérieur & propre de la volonté, d'avec les actes exterieurs du corps, qui ne dépendent de cet acte intérieur qu'enſuite des loix générales d'union, ou de communication occaſionnelle de penſées & de mouvements, que Dieu a établies entre l'Ame & le corps.

VI. Que la comparaiſon que fait M. Locke des idées originales de l'Eſprit & de celles du corps, prouve que nous avons une idée claire de la ſubſtance du corps, & non de la ſubſtance de l'eſprit.

Mais, quoiqu'il n'y ait point de volonté au ſens que l'entend M. Locke, il n'en eſt pas moins vrai que l'entendement & la volonté ſont les propriétés principales, que nous appercevons dans notre Ame, avec cette différence que la volonté ſuppoſe l'entendement, puiſqu'on ne peut vouloir aucune choſe ſi l'on n'y penſe actuellement, & que la penſée eſt par conſéquent une qualité comme originale par rapport à la volition. Mais quoique nous connoiſſions par ſentiment intérieur ces deux facultés de l'Ame qu'on nomme Entendement & Volonté; nous n'avons pourtant pas une idée claire de leur ſujet, comme je l'ai expliqué dans ma défenſe du P. Malebranche, & M. Locke même n'en diſconvient pas. Ainſi en comparant les deux idées ou qualités originales, que M. Locke prétend être particuliéres au corps, avec les deux idées ou qualités originales qu'il dit être particuliéres à l'Eſprit: nous remarquons cette différence que les deux idés originales du corps, la cohéſion des parties ſolides, & la puiſſance de mouvoir par impulſion nous conduiſent actuellement à la connoiſſance de l'étenduë qui en eſt le ſujet: au lieu que le ſentiment intérieur que nous avons de notre entendement & de notre volonté ne nous conduit aucunement à la connoiſſance claire de la nature de la ſubſtance, qui en eſt le ſujet ou le ſoutien. Nous ſavons que la cohéſion & l'impulſion ſuppoſent la ſolidité, & que la ſolidité ſuppoſe l'étenduë, laquelle ne ſuppoſe plus rien, puiſqu'

puiſqu' elle a ſon exiſtence propre, & que la ſolidité, la figure & le mouvement ne ſont que des manieres d'Etre ou des déterminations de l'étenduë, dont elle eſt en ce ſens le ſujet & le ſoutien. Cela poſé, ſi la ſubſtance n'eſt, ſelon la définition qu'en donne M. Locke, que le ſujet ou le ſoutien des qualités d'une choſe, il faut bien que nous ayons une idée claire de la ſubſtance du corps; puiſque nous avons une idée claire de l'étenduë, qui eſt évidemment le ſujet de la cohéſion & de l'impulſion, leſquelles, ſelon M. Locke, ſont les deux qualités originales des corps; mais on ne ſauroit dire que nous ayons une idée claire de la ſubſtance de l'Ame, puiſque nous ne connoiſſons pas ſi clairement le ſujet des deux qualités originales de l'Ame, l'entendement & la volonté. Au reſte, comme je l'ai déja obſervé pluſieurs fois, ce défaut de l'idée claire de l'Ame n'empêche pas qu'on ne puiſſe éxactement prouver ſon immaterialité, en comparant le ſentiment intérieur que nous en avons avec l'idée de la matiere, qui eſt incapable d'avoir les propriétés de la penſée que nous ſentons en nous-mêmes; ce qui eſt même le but de cet ouvrage.

SECTION TROISIEME

Examen des difficultés de M. Locke contre l'idée claire de l'étenduë.

I. On ne peut connoître, ſelon M. Locke, la ſubſtance de la matiere.

MOnſieur Locke eſt de ſentiment que nous n'avons pas une idée plus claire de la ſubſtance du corps que de celle de l'Eſprit, & que réellement nous ne connoiſſons ni l'une, ni l'autre. „ Notre idée du corps, dit-il, emporte „ une ſubſtance étenduë ſolide, capable de communiquer „ du mouvement par impulſion; & l'idée que nous avons „ de notre Ame conſidérée comme un Eſprit immateriel, „ eſt celle d'une ſubſtance qui penſe, & qui a la puiſſance „ de mettre un corps en mouvement par la volonté ou la

penſée.

„ *Et il ajoute ensuite*: Je sais que certaines gens dont les
„ pensées sont, pour ainsi dire, enfoncées dans la matiere,
„ & qui ont si fort asservi leur Esprit à leur sens, sont por-
„ tés à dire qu'ils ne sauroient concevoir une chose qui
„ pense, ce qui est peut-être fort véritable. Mais je sou-
„ tiens que s'ils y songent bien, ils trouveront qu'ils ne
„ peuvent pas mieux concevoir une chose étenduë. Si quel-
„ qu'un dit à ce propos qu'il ne sait ce qui pense en lui, il
„ entend par là, qu'il ne sait quelle est la substance de cet Etre
„ pensant: il ne connoit pas non plus, répondrai-je, la
„ substance d'une chose solide.

II. Réponse : Preuve du contraire.

M. Locke veut dire apparemment qu'on ne connoit pas quelle est la substance; dont la solidité est un mode, ou une propriété; & qu'on ne connoit non plus le sujet de la solidité que celui de la pensée. Il n'y a qu'un seul moyen de décider cette question; c'est de voir si quand nous pensons à une chose solide, nous n'avons aucune idée outre celle de la solidité, qui lui soit même antécédente, & dont la solidité soit une suite: car si cela est, il faut avouer que nous ne connoissons non plus une chose solide, qu'une chose pensante; puisqu'en réfléchissant à la chose pensante, nous n'appercevons rien qui soit antécédent à la pensée, & dont elle soit une suite; mais si nous ne pouvons penser à une chose solide, que nous ne concevions cette chose sous l'idée d'une étenduë; & si nous voyons clairement & par connoissance intuitive, comme l'affirme M. Locke l. 4. c. 7. §. 5., que la solidité ou impénétrabilité est une suite ou propriété de cette étenduë; comment peut-on avancer que nous ne connoissons non plus une chose solide qu'une chose pensante, puisque dans la chose solide nous connoissons clairement l'étenduë qui est le sujet de la solidité, & que dans la chose pensante, nous n'avons aucune idée claire de ce qui est le sujet de la pensée?

III. On ne peut connoître, selon M. Locke, ce

„ Et s'il ajoute, poursuit M. Locke, qu'il ne sait point
„ comment il pense, je repliquerai qu'il ne sait pas non plus

com-

„ comment il eſt étendu, comment les parties ſolides d'un „ corps ſont unies, ou attachées enſemble pour faire un tout „ étendu.

que c'eſt que l'étenduë du corps.

C'eſt ici le nœud de la difficulté. Si nous ne connoiſſons pas clairement ce que c'eſt que l'étenduë, M. Locke a raiſon; mais on va voir qu'on ne peut attaquer des idées claires, ou pour mieux dire, l'évidence même, ſans s'égarer furieuſement.

IV. Preuve de M. Locke: nous ne connoiſſons pas la cauſe de la cohéſion des parties ſolides d'où réſulte l'étenduë.

„ On ne peut ſavoir, dit M. Locke, comment les par- „ ties ſolides du corps ſont unies ou attachées enſemble pour „ faire un tout étendu. *Voici ſes preuves qu'il rapporte tout* „ *de ſuite.* Car, quoiqu'on puiſſe attribuer à la preſſion de „ l'air la cohéſion des différentes parties de matiere qui ſont „ plus groſſes que les parties de l'air, & qui ont des pores „ plus petits que les corpuſcules de l'air; cependant la preſ- „ ſion de l'air ne ſauroit ſervir à expliquer la cohéſion des „ particules de l'air même, puiſqu'elle n'en ſauroit être la cauſe. Monſieur Locke adapte enſuite ce même raiſonnement à l'éther & à la matiere ſubtile, dont les particules ne peuvent être unies par la preſſion de cette même matiere, & conclut enfin que plus cette hypothéſe prouve évidemment „ que les parties des autres corps ſont jointes enſemble par „ la preſſion exterieure de l'éther, & qu'elles ne peuvent „ avoir une autre cauſe intelligible de leur cohéſion, plus „ elle nous laiſſe dans l'obſcurité par rapport à la cohéſion „ des parties qui compoſent les corpuſcules de l'éther lui- „ même: car nous ne ſaurions concevoir ces corpuſcules „ ſans parties, & par conſéquent diviſibles, ni comprendre „ comment leurs parties ſont unies les unes aux autres, puiſ- „ qu'il leur manque cette cauſe d'union qui ſert à expliquer „ la cohéſion des parties des autres corps.

V. Réponſe: Equivoque de M. Locke qui confond la cohéſion qui fait la dureté des corps,

Tout l'argument de M. Locke ſe reduit donc à ceci: les corps ne ſont étendus que par l'union de leurs parties, nous ne connoiſſons par la cauſe de cette union ou cohéſion, donc nous ne ſavons pas comment les corps ſont étendus. Mais puiſque

avec la simple union ou continuité des parties qui résulte de l'étenduë.

puisque M. Locke veut bien nous avertir que nous prenions garde de ne pas nous faire illusion à nous-mêmes en prenant des mots pour des choses, qu'il me soit permis de lui demander en quel sens il prend le mot d'union & de cohésion de parties, quand il dit que c'est par le moyen de cette union ou cohésion qu'un corps est étendu. Entend-il par cette union une simple juxtaposition, c'est un de ses termes, ou continuité des parties situées simplement les unes auprès des autres, sans aucun lien qui les attache les unes aux autres, & sans aucune force qui les sépare, ou bien entend-il, cette force de cohésion plus ou moins grande, par laquelle nous observons que les parties de tous les corps qui tombent sous nos sens sont attachées les unes aux autres, de sorte qu'elles resistent plus ou moins à leur mutuelle séparation? Si M. Locke prend le mot d'union dans le premier sens, comme il devroit le prendre, puisque nous concevons clairement que l'étendue n'éxige que cette simple juxtaposition ou continuité de parties, & que le lien qui les attache plus ou moins fortement n'y contribue en rien, si, dis-je, il le prend en ce sens, il ne peut y avoir aucune difficulté sur la cause de cette union. M. Locke convient que la matiere est indifférente au repos & au mouvement, & qu'étant une fois en repos elle ne sauroit d'elle-même se donner le mouvement. Supposant donc ce qu'on ne peut revoquer en doute, que dans le premier instant de sa création la matiere ait eu ses parties situées les unes auprès des autres dans une parfaite continuité, il est clair que la matiere n'a pû d'elle-même, que demeurer dans cet état d'union & de continuité, dont la cause se trouve dans l'indifférence au repos & au mouvement, qui lui est absolument essentielle. Ainsi bien loin qu'il soit si difficile de trouver la cause de la continuité des parties de la matiere, il ne peut y avoir de la difficulté qu'à trouver la cause de la desunion de ses parties; puisqu'elles ne peuvent être desunies que par le mouvement, & que le mouvement ne peut leur être imprimé

que

que par une cause exterieure. On voit par là, que tout le discours de M. Locke sur la pression de l'air & de l'éther est hors de propos; & même ce discours donne assez à entendre, que M. Locke a pris le mot d'union pour cette cohésion plus ou moins forte, qui tient les parties de la matiere tellement attachées ensemble qu'elles resistent à leur mutuelle séparation; de sorte, qu'on ne peut les diviser sans quelque difficulté. Mais si cela est, peut-on nier que M. Locke n'ait confondu par une équivoque assez grossiére, la cohésion d'où résulte la dureté des corps, avec la simple union & continuité qui est un effet de leur étenduë. Que les parties d'un corps soient attachées plus ou moins fortement les unes aux autres, ce corps n'en est, ni plus ni moins étendu. Ce n'est donc que la simple juxtaposition des parties, & non leur cohésion plus ou moins forte qui fait qu'un corps est étendu. Cependant tout ce que M. Locke vient de débiter contre l'hypothése de ceux, qui expliquent la cohésion des corps par la pression de l'air ou de l'éther, ne laisse aucun lieu de douter que cet Auteur ne soit tombé dans une aussi étrange méprise, que de prétendre qu'on ne peut savoir comment les corps sont étendus, parcequ'on ne sait pas comment ils sont durs. En effet les Philosophes ne sont pas allés chercher l'hypothése de la pression de la matiere subtile pour expliquer l'union, ou la simple juxtaposition & continuité des parties de la matiere qui fait l'étenduë; puisqu' une telle union nait de l'indifférence de la matiere au repos & au mouvement, mais seulement pour expliquer pourquoi malgré une telle indifférence naturelle à la matiere, il se trouve des corps dont les parties sont tellement attachées, qu'elles resistent aux efforts avec lesquels on tâche de les séparer; c'est-à-dire, en un mot qu'une telle hypothése sert à expliquer, non l'étenduë, mais la dureté des corps. On sent bien que je ne dois m'étendre ici à raisonner en physicien pour, ou contre une hypothése qui ne fait rien à notre sujet: je remarquérai seulement que les Cartésiens ne feront

 guére

guére embarrassés de l'objection, que leur fait M. Locke sur la cause de la cohésion des particules de la matiere subtile, ils lui diront nettement qu'il est faux, qu'il doive y avoir entre les particules de la matiere subtile aucune force de cohésion, qui les tienne attachées les unes aux autres, & qu'elles ne sont unies que par une simple continuité sans aucune force, par laquelle elles puissent resister à leur mutuelle séparation.

VI. Suite de la même équivoque de M. Locke.

„ Mais dans le fond, poursuit M. Locke, on ne sauroit „ concevoir que la pression d'un ambiant fluide, quelque „ grande qu'elle soit, puisse être la cause de la cohésion des „ parties solides de la matiere; car quoiqu'une telle pression „ puisse empêcher qu'on n'éloigne deux surfaces polies l'une „ de l'autre par une ligne, qui leur soit perpendiculaire, „ comme on voit par l'expérience de deux marbres polis „ posés l'un sur l'autre, elle ne sauroit du moins empêcher „ qu'on ne les sépare, par un mouvement parallele à ces sur- „ faces . . . . . . c'est pour cela que s'il n'y avoit point „ d'autre cause de la cohésion des corps, il seroit fort aisé „ d'en séparer toutes les parties, en les faisant ainsi glisser „ de côté . . . . . . * de sorte que quelque claire que soit „ l'idée, que nous croyons avoir de l'étenduë du corps, qui „ n'est autre chose qu'une cohésion de parties solides, peut- „ être que qui considérera bien la chose en lui-même, aura „ sujet de conclure, qu'il lui est aussi facile d'avoir une idée „ claire de la maniere, dont l'Ame pense, que de celle dont „ le corps est étendu: car, comme le corps n'est point au- „ trement étendu que par l'union & la cohésion de ses parties

---

* Quand M. Locke a dit, que l'étenduë resultoit de la cohésion des parties, & que nous ne pouvons par conséquent avoir une idée claire de l'étenduë, si auparavant nous ne connoissons clairement en quoi consiste la cohésion des parties de la matiere, il avoit apparemment oublié qu'il admet un espace pur & positif, dont l'étenduë ne resulte point de la cohésion de parties séparables l'une de l'autre.

„ ties solides, nous ne pouvons jamais bien concevoir l'éten-
„ duë du corps, sans voir en quoi consiste l'union de ses
„ parties, ce qui me paroit aussi incompréhensible que la
„ pensée & la maniere dont elle se forme;

VII. Réponse: l'argument de M. Locke prouveroit que les corps dont les parties sont desunies, ne sont pas étendus.

Il paroit évidemment par tout ceci, que M. Locke confond la dureté avec l'étenduë, l'union & la cohésion qui tient les particules des corps fortement attachées ensemble avec la simple juxtaposition, d'où resulte la continuité & l'étenduë. De ce que nous ne connoissons pas la force qui empêche les parties des corps de glisser les unes sur les autres, M. Locke conclut que nous ne connoissons pas non plus comment ils sont étendus, comme si l'étenduë dépendoit d'une telle sorte de cohésion, & que deux marbres polis posés l'un sur l'autre en fussent moins étendus, parcequ'ils peuvent aisément glisser l'un sur l'autre, que s'ils faisoient une seule piece de marbre très-difficile à partager. Est-ce donc qu'il n'y auroit point d'étenduë, quand toutes les parties des corps glisseroient facilement les unes sur les autres? Quelle justesse y a-t-il donc dans un tel raisonnement: nous ne connoissons pas ce qui empêche les parties des corps de glisser les unes sur les autres, donc nous ne connoissons pas comment ils sont étendus? Puisque, que les parties glissent comme dans l'eau, ou qu'elles ne glissent pas, comme dans la glace, pourvû seulement qu'elles soient situées les unes auprès des autres, le corps est également étendu.

VIII. Suite de la même matiere.

„ Je sais, continue M. Locke, que la plus part des gens
„ s'étonnent de voir qu'on trouve de la difficulté en ce qu'ils
„ croient observer chaque jour. Ne voyons-nous pas, di-
„ ront-ils d'abord, les parties des corps fortement jointes
„ ensemble? Y a-t-il rien de plus commun? quel doute peut
„ on avoir là dessus? & moi je dis de même à l'égard de
„ la pensée & de la puissance de mouvoir; ne sentons-nous
„ pas ces choses en nous-mêmes, par de continuelles expè-
„ riences, & ainsi le moyen d'en douter? De part & d'au-
„ tre le fait est évident, j'en tombe d'accord. Mais quand

„ nous venons à l'examiner d'un peu plus près ; & à con-
„ fidérer comment fe fait la chofe, alors je crois que nous
„ fommes hors de route à l'un & à l'autre égard. Car je
„ comprends auffi peu comment les parties d'un corps font
„ jointes enfemble, que de quelle maniere nous appercevons
„ le corps, & le mettons en mouvement : ce font pour moi
„ deux énigmes également impénétrables. Et je voudrois
„ bien que quelqu'un m'expliquât d'une maniere intelligible
„ comment les parties de l'or & du cuivre, qui venant
„ d'être fonduës tout à l'heure, étoient auffi defunies les
„ unes des autres, que les particules de l'eau & du fable,
„ ont été quelques moments après fi fortement jointes & at-
„ tachées l'une a l'autre, que toute la force des bras d'un
„ homme ne fauroit les féparer. Je crois que toute perfonne
„ qui eft accoûtumée à faire des réfléxions, fe verra ici
„ dans l'impoffibilité de trouver quoique ce foit, qui puiffe
„ la fatisfaire.

Ce raifonnement de M. Locke, confirme pleinement ce que j'ai avancé dans mes remarques précédentes, que cet Auteur ne ceffe de confondre en cette queftion la dureté avec l'étenduë. Cependant un peu de réfléxion fur ce qu'il dit de la difficulté qu'il y a à comprendre ce qui réünit avec tant de force les parties de l'or ou du cuivre, après qu'elles ont été defunies par le feu, auroit dû lui faire connoître qu'il étoit hors de route par rapport à fon fujet, qui eft de favoir en quoi confifte l'union des parties, qui fait un tout étendu. Il pourroit aifément réfléchir, que les parties de l'or & du cuivre, après avoir été defunies par le feu, ne laiffent pas que de faire un tout auffi bien étendu, que lorfque quelques moments après, elles font fi fortement jointes & attachées l'une à l'autre, que toute la force des bras d'un homme ne fauroit les féparer. Par là il auroit compris, que pour favoir comment un corps eft étendu, il eft fort inutile d'aller chercher pourquoi fes parties font plus ou moins fortement attachées l'une à l'autre, & qu'il fuffit bien de favoir

fim-

ſimplement, pourquoi ces parties demeurent ſituées les unes auprès des autres ; ce qui nait, comme on l'a vu, de l'indifférence de la matiere au repos & au mouvement.

„ Les petits corpuſcules (ſuite de la preuve de M. Lo-
„ cke) qui compoſent l'eau, ſont d'une ſi extraordinaire
„ petiteſſe, que je n'ai pas encore ouï dire, que perſonne ait
„ prétendu appercevoir leur groſſeur, leur figure diſtincte,
„ ou leur mouvement particulier, par le moyen d'aucun
„ microſcope : d'ailleurs, les particules de l'eau ſont ſi fort
„ détachées les unes des autres, que la moindre force les ſépare
„ d'une maniere ſenſible. Bien plus, ſi nous conſidérons leur per-
„ pétuel mouvement, nous devons reconnoître qu'elles ne
„ ſont point attachées l'une à l'autre. Cependant qu'il vien-
„ ne un grand froid, elles s'uniſſent & deviennent ſolides:
„ ces petits atômes s'attachent les uns aux autres, & ne
„ ſauroient être ſéparés, que par une grande force. Qui
„ pourra trouver les liëns, qui attachent ſi fortement enſem-
„ ble les amas de ces petits corpuſcules, qui étoient aupa-
„ ravant ſéparés ? Quiconque, dis-je, nous fera connoître
„ le ciment qui les joint ſi étroitement l'un à l'autre, nous
„ découvrira un grand ſecret, juſqu'à cette heure entieré-
„ ment inconnu. Mais, quand on en ſeroit venu là, l'on
„ ſeroit encore aſſez éloigné d'expliquer d'une maniere in-
„ telligible l'étenduë du corps, c'eſt-à-dire la cohéſion de
„ ſes parties ſolides, juſqu'à ce qu'on pût faire voir, en
„ quoi conſiſte l'union, ou la cohéſion des parties de ces
„ liens, ou de ciment, ou de la plus petite partie de ma-
„ tiere qui exiſte. D'où il paroit que cette premiére qua-
„ lité du corps qu'on ſuppoſe ſi évidente, ſe trouvera, après
„ y avoir bien penſé, tout auſſi incompréhenſible, qu'aucun
„ attribut de l'Eſprit : on verra, dis-je, qu'une ſubſtance
„ ſolide & étenduë eſt auſſi difficile à concevoir qu'une ſub-
„ ſtance qui penſe.

M. Locke s'égare de plus en plus. Il aſſure qu'on doit reconnoître que les particules de l'eau ne ſont point du tout

atta-

attachées l'une à l'autre : il faut donc, ou qu'il soutienne que toutes les particules de l'eau, qui composent l'ocean, ne forment pas un pouce d'étenduë, parcequ'il leur manque cette cohésion, qui tient les parties des corps fortement attachées l'une à l'autre, & en laquelle cohésion consiste, selon M. Locke, l'étenduë; ou qu'il tombe d'accord que pour faire de l'étenduë, il suffit précisément que les parties soient situées les unes auprés des autres, sans qu'il soit besoin de tous ces liens, ni de tous ces ciments que la nature met en œuvre pour durcir les corps, & attacher fortement leurs parties l'une à l'autre, & qu'il avoue par conséquent, qu'on peut fort bien concevoir ce que c'est que l'étenduë, sans avoir pénétré si avant dans les secrets de la nature, pour y découvrir par quels liens, elle attache si fortement dans un grand froid les particules de l'eau, qu'elle en fait de la glace très-dure; puisque, si l'étenduë dépendoit d'une telle sorte d'union, l'eau ne commenceroit à être étenduë, que lorsqu'elle commenceroit à se glacer.

IX. Suite des arguments de M. Locke.

„ En effet (c'est la derniére objection de M. Locke contre l'idée de l'étenduë) pour pousser nos pensées un peu „ plus loin, cette pression qu'on propose pour expliquer la „ cohésion des corps, est aussi inintelligible, que la cohésion „ elle-même. Car si la matiere est supposée finie, comme „ elle l'est sans doute, que quelqu'un se transporte en esprit „ jusqu'aux extremités de l'univers, & qu'il voie là, quels „ cerceaux, quels crampons il peut imaginer, qui retiennent „ cette masse de matiere dans cette étroite union, d'ou l'acier „ tire toute sa solidité, & les parties du diamant leur dureté, & leur indissolubilité ; si j'ose me servir de ce terme: „ car si la matiere est finie, elle doit avoir ses limites ; & „ il faut que quelque chose empêche, que ses parties ne se „ dissipent de tous côtés. Que si pour éviter cette difficulté „ quelqu'un s'avise de supposer la matiere infinie, qu'il voie „ à quoi lui servira de s'engager dans cet abyme, quel secours il en pourra tirer, pour expliquer la cohésion du corps,

„ corps, & s'il sera plus en état de la rendre intelligible, „ en l'établissant sur la plus absurde, & la plus incompréhen- „ sible supposition qu'on puisse faire. Tant il est vrai, que „ si nous voulons rechercher la nature, la cause & la ma- „ niere de l'étenduë du corps, qui n'est autre que la cohé- „ sion des parties solides, nous trouverons qu'il s'en faut de „ beaucoup que l'idée que nous avons de l'étenduë du corps, „ soit plus claire que l'idée que nous avons de la pensée.

X. Réponse : qu'il est plus difficile de trouver la cause de la séparation des parties de la matiere, que la cause de leur continuité.

Je ne sais, si ceux qui supposent la matiere infinie seront disposés à en croire M. Locke sur la simple parole & à reconnoître sans preuves, que leur sentiment est de toutes les suppositions qu'on puisse faire, la plus absurde & la plus incompréhensible; peut-être même pourront-ils lui demander avec quelque apparence de raison, s'il est plus absurde & plus incompréhensible de supposer une matiere infinie créée par Dieu, que de supposer un espace infini, éternel, & indépendant de Dieu. Mais, puisque nous n'avons aucune difficulté à croire la matiere finie, transportons nous en esprit avec M. Locke, jusqu'aux extremités de l'univers. Par la pensée, ce voyage est bien-tôt fait. M. Locke me demande quels cerceaux, quels crampons j'imagine qui retiennent cette masse de matiere dans une étroite union, & qui empêchent que ses parties ne se dissipent de tous côtés? Et moi au contraire, je demande à M. Locke, quelle force il imagine qui doive dissiper cette matiere de tous côtés, & qui ait besoin d'être reprimée par des cerceaux & des crampons. La matiere ne peut se donner le mouvement par elle-même; il faut qu'elle le reçoive d'un agent extérieur; elle ne peut donc se dissiper de tous côtés, s'il n'y a un agent qui la pousse de tous côtés dans ce vuide infini, que M. Locke imagine au de là de l'univers. Si cet agent lui manque, il faut de toute nécessité qu'elle demeure dans un parfait repos, & dans une entiere inaction. Si M. Locke s'étoit bien souvenu de ces principes, qu'il établit lui-même pour prouver l'existence & l'immaterialité de Dieu, il ne se seroit pas avisé de demander

quels

quels cerceaux & quels crampons on imagine, qui empêchent la dissipation de la matiere dans le vuide infini, avant que d'avoir lui-même bien clairement imaginé toutes les forces mouvantes, qui devroient l'y pousser & l'y disperser.

SECTION QUATRIEME.

Suite du parallele que fait M. Locke entre l'Esprit & le Corps.

I. La puissance de communiquer le mouvement, soit par l'impulsion, soit par la pensée également incompréhensible selon M. Locke.

ENfin, pour conclure le parallele qu'il fait entre l'idée de l'Esprit & celle du Corps, M. Locke compare la puissance de communiquer le mouvement par impulsion, qu'il attribue au corps avec la puissance de communiquer le mouvement par la pensée qu'il attribue à l'Ame, il trouve que la maniere dont se fait cette communication, soit par l'impulsion, soit par la pensée, est également incompréhensible, quoique l'expérience nous donne tous les jours des preuves évidentes du mouvement produit par l'impulsion, & par la pensée

II. Véritable raison de cette incompréhensibilité.

Que la puissance de communiquer le mouvement par impulsion dans le Corps, & celle de communiquer le mouvement par la pensée dans l'Ame, soient deux choses tout-à-fait inconcevables; c'est de quoi l'on ne sauroit douter pour peu qu'on y réflechisse. En effet, les Cartésiens prouvent aisément que le mouvement ne peut être en effet produit par aucun pouvoir vraiment actif, qui soit ou dans le Corps par le moyen de l'impulsion, ou dans l'Esprit par le moyen de la pensée. L'idée du mouvement emporte, comme il a été remarqué ci-dessus, l'idée de l'existence & de la conservation du Corps en différents lieux successivement, & par conséquent l'idée de la puissance de mouvoir, emporte l'idée de la puissance de conserver & de faire exister le Corps en différents lieux; puissance qui ne peut convenir qu'à l'Etre Supreme Créateur & Conservateur de toutes choses. De là il suit, qu'il est impossible que la communication du mouvement, soit par l'impulsion, soit par la pensée, consiste en autre

chose,

chose, qu'en ce que l'impulsion & la pensée sont des causes occasionnelles, qui déterminent l'Auteur de la nature; ensuite de certaines loix générales qu'il a établies lui-même pour l'ordre, & la conservation de l'Univers, à produire en différents corps les degrés de mouvement, fixés par ces loix générales, & dont la distribution reglée par une sagesse infinie, présente à l'Esprit des rapports, & des proportions si admirables, qu'elle ne ravit pas moins l'Esprit de ceux qui l'étudient, & la contemplent, que la beauté-même de l'Univers qui en résulte.

III. M. Locke ne reconnoit plus la puissance de communiquer le mouvement par impulsion comme une propriété du Corps.

Mais, non seulement M. Locke prétend que l'idée de mouvoir qui appartient à l'Esprit, est aussi claire que celle qui appartient au corps; il veut de plus encore, que l'on conçoive beaucoup plus clairement cette puissance de mouvoir dans l'Esprit, que dans le Corps; „ parceque, dit-il, deux Corps en „ repos, placés l'un auprès de l'autre, ne nous fourniront „ jamais l'idée d'une puissance, qui soit dans l'un de ces Corps „ pour remuer l'autre, autrement que par un mouvement „ emprunté, au lieu que l'Esprit nous présente chaque jour „ l'idée d'une puissance active de mouvoir les Corps. C'est „ pourquoi, ce n'est pas une chose indigne de nôtre recher- „ che, de voir si la puissance active est l'attribut propre des „ Esprits, & la puissance passive, celle des Corps.

IV. Contrarieté des sentimens de cet Auteur à ce sujet.

La puissance active de mouvoir, ne sera donc plus une idée, ou qualité originale du Corps, contre ce qu'a prétendu jusqu'ici M. Locke, dans son parallele entre l'Esprit & le Corps.

V. Les Esprits créés participent également de Dieu & de la Matiere selon M. Locke.

„ D'où l'on pourroit conjecturer, continue M. Locke, „ que les Esprits créés étant actifs & passifs (qu'on remarque la justesse, & la clarté de cette conséquence) ne sont „ pas totalement séparés de la matiere. Car l'Esprit pur, c'est- „ à-dire Dieu, étant seulement actif, & la pure matiere simplement passive, on peut croire que ces autres Etres, qui „ sont actifs, & passifs tout ensemble, participent de l'un & „ de l'autre.

VI. étrange bizarrerie d'un tel sentiment.

Je laisse aux Partisans de M. Locke à nous faire quelque peinture un peu plus distincte de ce mélange bizarre, & de cet Etre singulier qu'il vient d'imaginer, composé en égale dose d'une portion de matiere, & d'une portion de l'Etre divin. Mais, je laisse à penser aux lecteurs judicieux, si jamais les Poëtes ont inventé une chimere plus absurde, & un assemblage plus monstrueux. M. Locke prétend-il qu'il entre réellement de l'Etre divin dans la composition des Esprits, comme il y entre, selon lui, de la matiere? Mais, peut-on soutenir une telle prétention sans impieté, & n'est-ce pas retomber dans les extravagances de quelques Philosophes Payens que Ciceron rapporte L. 1. de Nat. Deor. & dont-il fait si bien sentir le ridicule par ces belles paroles : *Pythagoras qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum & commeantem ex quo nostri animi caperentur non vidit detractione humanorum animorum discerpi & dilacerarì Deum ; & cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum Dei partem esse miseram, quod fieri non potest &c.* En quel sens est-ce donc, que M. Locke prétend que les Esprits participent de l'Etre divin? Est-ce dans le sens qu'on l'entend communément, que les Esprits ayant reçu de Dieu leur Etre, & tout ce qu'ils ont, il n'y a en eux aucune perfection qui ne soit en Dieu en un plus haut degré? Mais en ce sens, on peut & on doit dire ainsi de la matiere qu'elle participe de l'Etre divin, quoiqu'en un degré inferieur, quelque simplement passive qu'on la suppose, & qu'elle soit réellement. D'un autre côté, je ne vois pas en quel sens M. Locke peut prétendre que l'Esprit participe de la matiere. Veut-il qu'il entre formellement de la matiere dans la composition des Esprits? Mais, si l'Esprit peut être actif, sans qu'il entre formellement de l'Etre divin dans sa composition, pourquoi ne pourra-t-il pas être passif, sans qu'il y entre formellement de la matiere? Dira-t-il, que l'Esprit participe de la matiere ; dans l'autre sens, c'est-à-dire, dans le sens qu'on peut dire que toutes les créatures participent de l'Etre divin? Mais pour cela, il faudroit

que

que la matiere pût contenir au moins équivalemment, l'Etre de l'Esprit, & qu'elle pût contribuer en quelque façon, à sa création, & à son existence. Après tout, & c'est ce qui doit d'un seul coup trancher toute la difficulté, & faire voir l'absurdité de la conjecture de M. Locke, la puissance passive de la matiere, & la puissance passive de l'Esprit sont tout-à-fait différentes, & n'ont aucun rapport entr'elles. La puissance passive de la matiere, consiste uniquement dans la puissance de recevoir le mouvement & le repos, d'où résultent toutes les différentes figures, & les différents états qu'elle peut avoir; toutes choses dont l'Esprit est absolument incapable, & qui n'ont rien de commun, comme le remarque fort-bien M. Locke dans sa démonstration de l'immaterialité de Dieu, avec le sentiment, la pensée, la raison, & la connoissance. La puissance passive de l'Ame, ne consiste qu'à recevoir des sensations & des idées, par le moyen desquelles, elle sent, apperçoit, connoit de toutes choses qui n'ont rien de semblable à l'état passif de la matiere, soit dans le repos, soit dans le mouvement. Rien n'est donc plus absurde que de vouloir que la puissance passive de l'Esprit dépende de la puissance passive de la matiere qui n'y a aucun rapport, & prétendre que pour être passif, l'Esprit doit participer de la matiere dont l'Etre passif est de tout autre genre, & ne peut rien servir à expliquer, comment l'Esprit reçoit ses sensalines, ses idées & ses connoissances.

VII. Qu'un tel sentiment métamorphose tous les Corps en Esprits.

J'ajoûte enfin, que M. Locke reconnoissant par tout ailleurs que les Corps sont doués de plusieurs facultés actives, que le feu par exemple, a une vraie puissance active d'agir sur nos organes, & sur les autres Corps; il s'ensuit de son sentiment, que ces Corps participants non seulement la puissance passive, mais aussi la puissance active; on doit les regarder comme participants également de Dieu & de la matiere, & les mettre par conséquent au rang des Esprits creés.

QUATRIEME PARTIE.

Que l'essence de la matiere consiste dans l'étenduë; que tous les hommes en ont réellement la même idée, quoiqu'ils différent dans les divers jugements qu'ils en portent.

UNe des preuves les plus convaincantes, que la Philosophie puisse fournir de l'immaterialité de l'Ame, & de tout Etre pensant; c'est sans doute celle que nous avons tâché de faire valoir jusqu'ici, & qui est toute fondée sur ce principe: que la matiere n'est autre chose que de l'étenduë solide, capable seulement de figure, & de mouvement. M. Locke n'a rien oublié pour bien établir ce principe, quand il a voulu démontrer l'immaterialité de Dieu; & il n'a non plus rien oublié pour le détruire, dès qu'il s'est engagé à soûtenir son doute sur la materialité de l'Ame. On en peut déja juger par tout ce qu'on vient de voir de ses sentiments, sur l'idée de la substance en général, sur la nature de la matiere, & sur l'étenduë en particulier; & on s'en convaincra encore mieux dans la suite en voyant avec quelle adresse, il fait présenter à l'Esprit des difficultés embarrassantes sur les verités les plus claires, pour l'obliger à se défier de tout ce qu'il croit connoître le plus évidemment.

Mais avant que d'entrer dans la discussion des raisonnements par lesquels cet Auteur a prétendu justifier son doute, sur la possibilité d'une matiere pensante; j'ai cru qu'il seroit à propos d'établir en premier lieu, une vérité générale, qui servira comme de base à toutes les réponses particulieres que je serai obligé de faire aux arguments particuliers de M. Locke; qui mettra dans un plus grand jour l'évidence

des principes par lesquels cet Auteur a démontré l'immaterialité de Dieu, & par lesquels on démontre, comme on vient de le voir, avec une égale facilité l'immaterialité de l'Ame; & qui enfin détruira ce prétexte spécieux & séduisant, qui engage le commun des Lecteurs à regarder, comme absolument incertaines, & incapables de démonstration, toutes les matieres sur lesquelles ils voient que les savants sont partagés en différentes opinions.

Cette verité est, que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë, que cette idée présente à l'Esprit tous les caracteres de la véritable essence de la matiere, que ce n'est qu'en détournant leur attention des conséquences qui se déduisent naturellement de cette idée, pour s'arrêter à des difficultés de pure apparence, que quelques Philosophes ont jugé différemment de l'essence de la matiere; & qu'ainsi cette essence ne peut être que celle qui répond à une idée si claire & si universelle, & qui se fait sentir comme malgré eux, comme je vais le prouver à ceux-là-mêmes qui refusent de s'y rendre entiérement.

I. Selon M. Locke, tous les hommes n'ont pas la même idée de l'essence de la matiere.

M. Locke dans son examen, du sentiment du Pere Malebranche, qu'on voit toutes choses en Dieu, a prétendu prouver par la contrarieté des opinions des Philosophes sur la nature de la matiere, que non seulement on ne voit pas en Dieu l'essence de la matiere, puisque les hommes s'en font des idées si différentes; mais que de plus, il est absolument incertain quelle est la véritable essence de la matiere; comme s'il étoit absolument impossible de découvrir entre trois ou quatre opinions, quelle est la véritable.

,, Quoiqu'il en soit, dit M. Locke, comment le Pere
,, Malebranche pourra-t-il faire, que nous ayons une connois-
,, sance parfaite des corps, & de leurs propriétés, pendant
,, que bien des gens n'ont pas les mêmes idées du corps,
,, & pour ne pas aller plus loin, l'Auteur & moi, par
,, exemple. Le P. Malebranche croit que l'étenduë toute seule
,, fait le corps, & moi que l'étenduë seule ne suffit pas, mais

„ qu'à l'étenduë,il faut encore ajoûter la ſolidité. Voila donc un
„ de nous,qui a une connoiſſance fauſſe, & imparfaite des corps,
„ & de leurs propriétés. Si les corps ne conſiſtent qu'en étenduë
„ toute ſeule,je ne conçois pas comment ils peuvent ſe mouvoir
„ & ſe froiſſer, ni ce qui peut conſtituer des ſurfaces différen-
„ tes, dans un eſpace ſimple & uniforme. Je puis bien con-
„ cevoir qu'une choſe étenduë & ſolide ſoit mobile &c.

Et plus bas il ajoûte : „ Le P. Malebranche voit donc en
„ Dieu une eſſence du corps, & moi j'en vois une autre ;
„ laquelle des deux eſt cette eſſence neceſſaire & immuable
„ du corps, qui eſt renfermée dans les perfections de Dieu?
„ Eſt-ce celle que le P. Malebranche voit, eſt-ce celle que
„ je vois moi-même?

On ſent bien que ce ſeroit m'écarter de mon ſujet, que d'entrer ici dans la diſpute du P. Malebranche, & de M. Locke, ſur la nature & l'origine des idées. Il ne s'agit pas ici de ſavoir d'où nous vient l'idée du corps, & qu'elle eſt la nature de cette idée, mais ſeulement de ſavoir ſi les hommes en ont tous la même idée, malgré la diverſité des jugements qu'ils en portent.

II. Que les hommes ne jugentpas toujours d'une maniere conforme à leurs idées.

Car il faut bien remarquer, que les jugements que nous portons des choſes ne ſont pas toujours conformes aux idées que nous en avons. Cela même n'arrive qu'aſſez rarement ; car, c'eſt alors préciſément que nous jugeons vrai : il ne ſeroit donc pas étrange, que tous les hommes euſſent la même idée de l'eſſence de la matiere, quoiqu'ils en jugent différemment. Et c'eſt ce que j'entreprends d'éclaircir & de prouver par les principes mêmes de M. Locke, faiſant voir premierement, que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë, préciſément comme étenduë ; ſecondement, que l'impénétrabilité, ou ſolidité abſoluë eſt une ſuite néceſſaire de l'étenduë, auſſi-bien que la diviſibilité, la mobilité & les autres propriétés communes & intrinſéques des corps ; troiſiémement, que cette étenduë néceſſairement accompagnée de l'impénétrabilité, de la diviſibilité, mobilité &c. eſt une véri-

véritable ſubſtance; c'eſt-à-dire, la ſubſtance de la matiere commune à tous les corps; & qu'enfin, l'étenduë étant ce que l'on conçoit de premier dans cette ſubſtance, & d'où découlent toutes ſes autres propriétés, l'étenduë en doit être régardée comme l'eſſence.

Et pour commencer par écarter les diſputes de mots, qui naiſſent ordinairement du peu de ſoin que prennent les Auteurs, de ſe bien entendre les uns les autres avant que d'entreprendre de ſe réfuter, il ne ſera pas inutile de remarquer d'abord, que M. Locke, n'expoſe pas aſſez nettement l'état de la queſtion, qui partage les Philoſophes ſur l'eſſence de la matiere. „ Le P. Malebranche, dit-il, croit que l'étenduë „ toute ſeule fait le corps; & moi, que l'étenduë ſeule ne „ ſuffit pas; mais qu'à l'étenduë, il faut ajoûter encore la „ ſolidité.

III. Equivoque dans l'état de la queſtion telle qu'elle eſt propoſée par M. Locke.

Or il eſt bien conſtant, que les Carteſiens, dont le P. Malebranche ne fait que ſuivre ici le ſentiment, n'ont jamais penſé que l'étenduë ſeule dénuée de la ſolidité, pût faire le corps: bien loin de-là, leur ſentiment a toujours été, que la ſolidité eſt abſolument inſéparable de l'étenduë. Et c'eſt préciſément ſur cet article, que M. Locke n'eſt pas d'accord avec le P. Malebranche. M. Locke ſuivant l'opinion d'Epicure, de Gaſſendi, de Neuton, & de pluſieurs autres grands Hommes, croit qu'il y a deux ſortes d'étenduë; une ſans ſolidité, qui fait l'eſpace vuide; l'autre avec la ſolidité qui fait le corps. Deſcartes au contraire, qui a nié la poſſibilité du vuide, & qui en cela a déja été précedé par Ariſtote, comme le prouve bien le Chevalier Digby. Deſcartes, dis-je, Malebranche & leurs Sectateurs, penſent que la ſolidité eſt une ſuite, ou une propriété néceſſaire de l'étenduë; & c'eſt pour cela, que parlant de l'eſſence du corps, ils la mettent dans l'étenduë, non qu'ils croient que l'étenduë ſeule ſans ſolidité, faſſe le corps; mais, parceque ſelon eux, l'étenduë eſt la prémiere choſe que nous concevons dans le corps, & de laquelle découlent néceſſairement la ſolidité, la diviſibilité,

té, la mobilité & toutes les autres propriétés des corps.

IV. Que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë, précisément comme étenduë.

Cette différence de ſentiment entre les Philoſophes, qui admettent le vuide, & ceux qui le rejettent, n'empêche pourtant pas qu'ils n'aient tous la même idée de l'étenduë, préciſément comme étenduë. Car, outre que l'idée de l'étenduë eſt une idée ſimple, laquelle par conſéquent, doit être la même pour tous; il eſt évident, que la Géometrie qui n'a pour objet que l'étenduë conſiderée ſimplement ſelon ſes trois dimenſions, eſt la même pour les uns & pour les autres. N'y à-t-il pas eu des Philoſophes, qui ont cru que la ſurface des corps pouvoit en être détachée, & exiſter par elle-même, ſans aucune profondeur? Cette opinion à la vérité, n'eſt plus à la mode: cependant, l'idée de la ſurface, préciſément comme ſurface, l'idée-même de la profondeur, n'étoit pas en eux différente de celle qu'en ont tous les autres Philoſophes. D'où vient donc qu'ils ſe trompoient? C'eſt qu'ils détournoient leur attention du rapport néceſſaire qu'il y a entre l'idée de la ſurface, & celle de la profondeur; & comme en conſidérant préciſément l'idée de la ſurface, ils ne trouvoient pas que celle de la profondeur y fût contenuë: ils ſe ſont portés un peu trop legerement à croire, que l'une pouvoit être abſolument ſans l'autre. Ne pourroit-on pas dire auſſi, que l'opinion de ceux, qui admettent une étenduë ſans ſolidité, vient de ce que conſidérant l'idée de l'étenduë, préciſément comme étenduë, & ne trouvant pas que cette idée renferme celle de la ſolidité, non-plus que l'idée de la ſurface ne renferme celle de la profondeur; ils négligent de conſidérer avec aſſez d'attention, le rapport de ces idées, & jugent que l'étenduë peut être ſans ſolidité, ſur le même fondement que ces autres Philoſophes jugeoient, que la ſurface pouvoit être ſans profondeur? Il paroit du moins, que bien des raiſonnements que ces Auteurs emploient pour prouver le vuide, ne ſont fondés que ſur l'idée d'une pure, & ſimple étenduë. Or cette idée n'eſt certainement, qu'une idée abſtraite ou incomplette, pour ainſi dire, puiſqu'en la ſuivant & en l'approfondiſſant

elle

elle nous conduit naturellement à l'impénétrabilité, à la mobilité, à la divisibilité, & aux autres propriétés de la matiere. C'est ce que j'entreprends de démontrer évidemment, par les principes mêmes de M. Locke.

V. Que selon les principes de M. Locke, l'impénétrabilité est une propriété essentielle de l'étenduë.

M. Locke liv. 4. de son essai sur l'entendement humain chap. 7. intitulé des propositions qu'on nomme Maximes ou Axiomes §. 5. après avoir établi que „ pour ce qui est de la „ coéxistence ou connéxion entre deux idées tellement nécessaires, que dès que l'une est supposée dans un sujet, l'autre le doive être aussi d'une maniere inévitable; l'Esprit „ n'a une perception immédiate d'une telle convenance ou „ disconvenance, qu'à l'égard d'un très-petit nombre d'idées; „ il ajoute, qu'il en est pourtant quelques-unes, par exemple, dit-il, l'idée de remplir un lieu égal au contenu de sa „ surface étant attachée à notre idée du corps, je crois que „ c'est une proposition évidente par elle-même, que deux „ corps ne sauroient être dans le même lieu.

C'est donc de l'idée de l'étenduë que M. Locke tire ici l'idée de la solidité. Un corps ne peut être dans le même lieu où est déja un autre corps; parcequ'il est de l'idée du corps, de remplir un lieu égal à sa surface; ou ce qui revient au même, d'être commensurable au lieu qu'il occupe. Or il est bien clair, que le corps n'occupe un lieu égal au contenu de sa surface, & ne lui est commensurable qu'en vertu de son étenduë; donc, c'est en vertu de l'étenduë, que le corps est solide ou impénétrable. Et assurément, si quelque Philosophe s'avisoit de faire ici une difficulté à M. Locke, & de lui dire, que quoiqu'il soit vrai, que tout corps doive naturellement occuper un lieu égal au contenu de sa surface; il n'y a pourtant pas contradiction qu'un autre corps occupe ce même lieu, & y soit placé avec l'autre: comment M. Locke pourroit-il démontrer la fausseté d'une telle prétention, si opposée à la maxime qu'il vient d'établir? Certainement, il ne pourroit dire autre chose, sinon, que si un corps d'un pied cubique d'étenduë par exemple, pouvoit être dans un

lieu déja rempli par un autre corps auſſi d'un pied cubique d'étenduë, il s'enſuivroit que deux pieds cubiques d'étenduë, ne feroient qu'un ſeul pied cubique d'étenduë : ce qui eſt évidemment abſurde. Or cette même raiſon prouve auſſi qu'un corps ne peut être dans un lieu qui faſſe partie d'un eſpace qu'on ſuppoſe poſitivement étendu & pénétrable ; car alors, il y auroit auſſi deux pieds cubiques en un ſeul pied cubique d'étenduë; ſavoir, le pied cubique de l'étenduë du corps, & le pied cubique de l'étendue du lieu. Il feroit inutile de répondre que de ces deux étenduës, l'une eſt pénétrable, & l'autre impénétrable : ce feroit là une manifeſte pétition de principes : ce feroit dire que le corps eſt impénétrable, parcequ'il eſt impénétrable, & non parcequ'il eſt de ſon idée de remplir un lieu égal au contenu de ſa ſurface ; c'eſt-à-dire, parcequ'il eſt de ſon idée d'être étendu. A bien prendre donc le ſens de ces paroles, elles ne peuvent ſignifier autre choſe, ſinon que tout corps eſt ſon propre lieu interieur, qui exclut de lui-même toute autre étenduë : autrement comme il a été remarqué, deux étenduës ne feroient qu'une ſeule étenduë.

Confirmation de la même vérité.

Mais pour donner encore plus de force à cet argument, je veux accorder comme poſſible aux défenſeurs du vuide, que tout corps venant à être anéanti dans ma chambre, il n'y reſte que l'eſpace pur entre les quatre murailles : qu'on ſuppoſe maintenant, ce qui feroit réellement impoſſible ; mais, qu'on peut ſuppoſer pourtant, à l'exemple des Mathématiciens, pour en tirer l'éclairciſſement de la queſtion ; qu'on ſuppoſe, dis-je, qu'une autre partie de l'eſpace pur, égale à celle de ma chambre vint à y être tranſportée. Je demande ſi ces deux parties de l'eſpace pur pénétrées ainſi l'une dans l'autre, feroient encore deux étenduës pénétrables diſtinguées l'une de l'autre, ou bien ſi elles ne feroient plus qu'une ſeule & même étenduë : il eſt évident, ce me ſemble, pour peu qu'on y apporte de réfléxions, que ces deux étenduës ne pourroient plus faire qu'un ſeul & même eſpace ; l'eſpace, dis-je,

dis-je, dont la longueur, la largeur & la profondeur sont essentiellement déterminées par la distance des murailles de la chambre l'une de l'autre; de sorte que comme cette distance ne peut être autre que ce qu'elle est, il ne peut non plus y avoir entre ces murailles qu'une longueur, une largeur, & une profondeur déterminées par la distance de ces murailles. Or l'étenduë n'est autre qu'une dimension en longueur, largeur, & profondeur. Donc, comme entre les murailles de la chambre, il ne peut y avoir qu'une dimension en longueur, largeur, & profondeur; il ne peut non plus y avoir qu'une seule étenduë, un seul & unique espace; donc de ces deux espaces qu'on supposeroit penétrés l'un dans l'autre, il ne s'en formeroit qu'un seul & même espace: ce qui détruit, comme l'on voit, la supposition de cette mutuelle pénétration. Si l'on suppose maintenant que de ces deux parties de l'espace pénétrables; (j'entends par la supposition faite ci-dessus,) l'une devienne impénétrable, & se change ainsi en étenduë materielle; il est encore évident, que la raison par laquelle on vient de prouver, qu'il est impossible qu'il y ait entre les quatre murailles d'une chambre, deux parties de l'espace, ou deux étenduës penétrables & commensurables, chacun a la capacité de la chambre; il est évident, dis-je, que cette même raison prouve aussi, qu'il est impossible que ces deux étenduës égales puissent rester dans une seule & même capacité distinguées l'une de l'autre, quoiqu'on en conçoive une impénétrable; puisque cette raison est toute fondée sur l'idée & la nature des dimensions qui conviennent également à l'étenduë impénétrable, & à celle qu'on suppose pénétrable.

VI. Objection de M. de Muschembrock, contre les preuves ci-dessus alleguées.

Ceci paroîtra encore mieux par la réfutation d'un raisonnement de M. de Muschembrock à ce sujet. Cet Auteur dans son essai de Physique, ouvrage d'ailleurs très-estimable par le grand nombre d'observations curieuses & exactes dont-il est enrichi, prétend qu'entre l'idée de l'étenduë & celle de l'impénétrabilité, il n'y a pas le moindre rapport. „ Ces savants, „ dit-il, tom. 1. cap. 2. §. 31. qui supposent que l'impéné-

,, trabilité eſt une ſuite de l'étenduë : raiſonnent ſans doute, ou ,, ſuivant leur imagination, ou ſuivant l'expérience. S'ils ne ,, raiſonnent que ſuivant leur imagination, nous leur oppo- ,, ſons que les Mathématiciens ont coutume de concevoir ,, l'étenduë comme pénétrable ; car dans un cube, ils conçoi- ,, vent une Sphére, & dans cette Sphére, un cone ou un autre ,, cube, ou quelque autre étenduë corporelle ; de ſorte qu'il ,, ne répugne en aucune maniere de concevoir l'étenduë pé- ,, nétrable, & deux pieds cubes dans eux-mêmes, ſans que ,, pour cela on perde l'idée du premier pied cube. Si l'on ,, raiſonne ſuivant l'expérience, je me ſervirai auſſi des mê- ,, mes armes. Les images étenduës, qui paroiſſent devant le ,, miroir ardent, ne ſont-elles pas pénétrables ? Elles ne re- ,, préſentent certainement autre choſe, que les ſurfaces éten- ,, duës des corps, comme celles d'une boëte ou d'un cabinet.

VII. Réponſe. Je réponds que les Philoſophes qui ſoutiennent qu'on ne peut concevoir que deux pieds cubes, l'un dans l'autre, faſſent autre choſe qu'un pied cube ; que ſi l'on ſuppoſe, par exemple trois étenduës A. B. C. chacune d'un pied cube en longueur, largeur & profondeur, que l'étenduë cubique A. ſoit éxactement placée dans l'étenduë cubique B. il eſt impoſſible que ces deux étenduës A. & B. placées l'une dans l'autre, faſſent plus qu'une ſimple étenduë cubique en longueur, largeur & profondeur, parfaitement égale à l'étenduë cubique, C. comme elles l'étoient déja ſéparément, avant que de ſe pénétrer, & qu'ainſi l'étenduë cubique A. placée dans l'étenduë B. ne lui ajoûte rien ; mais que plutôt elle ſe confond & s'identifie avec elle ; de ſorte qu'il n'y a rien de plus dans ces deux étenduës qu'on ſuppoſe penétrées l'une dans l'autre, que la même étenduë qui étoit déja en A. ou en B. ; les Philoſophes, dis-je, qui ſoutiennent un tel ſentiment raiſonnent éxactement, à mon avis, non ſelon leur imagination, puiſque les Philoſophes ne doivent jamais prendre l'imagination pour guide, mais ſelon les idées les plus claires de l'Eſprit pur, & ſelon l'expérience. Le premier argument que M. de Muſchembrock leur

oppoſe

oppose ne prouve rien. Quand je considére une Sphére dans un cube, je ne conçois pas que l'étenduë de la Sphére soit dans l'étenduë du cube, comme dans une autre étenduë où elle soit comme pénétrée; je conçois au contraire, que l'étenduë de la Sphére fait partie de l'étenduë du cube, & que la même portion d'étenduë, qui prise à part, & détachée du reste de la figure fait une Sphére, étant jointe au contour qui l'environne forme un cube. Mais, je serois fort embarrassé à concevoir qu'un cube entier donné, on pût introduire dans l'étenduë de ce cube une autre étenduë, qui servît pour la Sphére. Je pense qu'il se trouvera peu de Mathématiciens, qui disent de concevoir la chose autrement.

Quant à l'argument tiré de l'expérience, j'avoue que je n'en comprends pas bien la force. M. de Muschembrock, prétend-il que ces images qui représentent la surface des objets, aient une étenduë réelle pénétrable à l'étenduë de l'endroit, où on les voit comme placées? Mais ne seroit-ce pas renouveller le sentiment de Lucrece sur la nature de ces images; lesquelles selon ce Philosophe, étoient autant de membranes très-deliées, détachées de la superficie des objets, & voltigeantes dans l'air? Mais il n'est plus besoin aujourd'hui de réfuter une telle opinion. On convient assez généralement, que ces images ne sont qu'une pure apparence des objets, & que cette apparence consiste dans un certain sentiment de couleurs, que l'Ame rapporte naturellement à l'endroit où les rayons commenceroient à diverger, s'ils entroient directement dans l'œil: ainsi, ces images ne sont par elles-mêmes aucune étenduë; & encore une fois, je ne comprends pas quelle expérience ces images peuvent fournir pour prouver qu'une étenduë est actuellement pénétrable à une autre étenduë.

La raison & l'autorité de M. Locke, s'accordent donc à prouver que l'impénétrabilité est une suite nécessaire de l'étenduë. Mais de là il suit, que M. Locke se contredit ouvertement, quand il prétend liv. 2. chap. 4. de son essai sur l'entendement humain, que l'idée de l'impénétrabilité ne peut s'acquérir

s'acquérir que par la voie de l'attouchement ; c'est-à-dire, par les efforts que l'on fait pour faire pénétrer deux corps sans pouvoir jamais y réussir.

VIII. Contradiction de M. Locke, sur l'origine de l'idée de l'impénétrabilité.

Car premierement, si l'Esprit a, comme il le dit ici expressément, une perception immédiate & intuitive de la connéxion nécessaire, qu'il y a entre l'idée de tout ce qui remplit un lieu égal au contenu de sa surface & l'idée de la solidité ; il s'ensuit que l'Esprit ne peut avoir l'idée d'une chose qui remplisse un lieu égal au contenu de sa surface, qu'il n'ait aussi l'idée de la solidité de cette chose. Or est-il que par la seule vuë des Corps, l'Esprit connoit, que tout Corps remplit un lieu égal au contenu de sa surface. Donc par la seule vuë, l'Esprit peut acquérir l'idée de leur solidité, sans qu'il soit besoin de l'attouchement.

IX. Qu'il est impossible d'acquérir par la voie de l'attouchement, l'idée d'une impénétrabilité absolue.

Mais il y a plus ; je soutiens encore qu'il est impossible, que l'Esprit par la voie de l'attouchement, puisse acquérir l'idée d'une solidité ou impénétrabilité absolue. En effet, quelques inutiles que soient les efforts que nous employons pour faire pénétrer deux Corps, cela prouve tout au plus qu'il y a dans ces Corps, une impénétrabilité relative aux forces que nous pouvons employer pour les faire pénétrer : mais pour conclure de là que les Corps sont absolument impénétrables, il faudroit que cette force fût absolument infinie. Ainsi, comme dans la supposition qu'il y eût dans la nature, un rocher si dur, qu'on n'eût jamais pu le diviser quelque moyen qu'on eût tenté pour cela ; on raisonneroit mal, si on en vouloit conclure, qu'un tel rocher est absolument indivisible ; de même de ce qu'on n'a jamais pu faire pénétrer deux corps, on ne peut pas en conclure raisonnablement, que les corps sont absolument impénétrables. Donc l'idée de l'impénétrabilité absolue, ne sauroit nous venir par la voie de l'attouchement.

X. La distinction des parties, autre suite de l'idée de l'étenduë.

La distinction des parties, est une autre idée qui suit nécessairement de l'idée de l'étenduë. En effet dans l'étenduë d'un Cube, par exemple, je puis nettement distinguer la Sphére

qui s'y trouve comprise, du contour qui l'environne. D'où je conclus, que cette Sphére est un être qui a son existence à part, aussi-bien que les autres parties du Cube qui l'environnent.

Cette distinction de parties dans l'étenduë, me fournit l'idée de leur figure, de leur mobilité, & de leur divisibilité. Je ne puis concevoir une partie dans l'étenduë, comme distinguée des autres qui l'environnent, que je ne la conçoive terminée de toutes parts, en quoi consiste l'idée de la figure.

XI. La figure des parties, suite de leur distinction.

Je ne puis concevoir une Sphére dans un Cube, que je ne conçoive que cette Sphére peut tourner sur un quelconque de ses axes, & que le point extrême d'un de ses Diamétres perpendiculaire à un des plans du Cube, peut devenir perpendiculaire à l'autre plan lateral, & ainsi de suite. Ce point s'approchera donc, & s'éloignera successivement des différentes parties du Cube que l'on considére comme en repos, en quoi consiste l'idée du mouvement.

XII La mobilité autre suite de la distinction des parties.

Les Partisans du vuide, n'ont pas de peine à accorder que le mouvement d'une Sphére sur son axe est possible dans le plein; mais ils prétendent, qu'il n'en est pas de même d'un mouvement direct & progressif; qu'un Corps ne peut avancer en ligne droite, si un autre Corps ne lui fait place; qu'il en est de même de ces autres Corps, & qu'ainsi quelque circulation qu'on veuille imaginer, le mouvement ne pourra jamais commencer, si le Corps qui doit le premier céder la place, ne trouve un vuide où il puisse se jetter, pour ne plus faire d'obstacle au mouvement des autres Corps qui doivent se mouvoir. On a beaucoup disputé pour & contre cette objection. Cependant voici un raisonnement fondé sur l'expérience, qui est ce me semble, décisif sur ce sujet. L'eau, selon M. de Müschembrock, & plusieurs autres savants Physiciens, est composée de petites particules sphériques, extrêmement petites & si dures qu'elles paroissent absolument incapables de compression : c'est ce qui a été démontré pour la premiere fois par Messieurs de l'Academie de Florence, & ensuite,

XIII. Possibilité du mouvement dans le plein.

enſuite, par M. Boile. Ces Philoſophes ayant rempli d'eau une Sphére creuſe, formée d'une lame d'or très-mince, & l'ayant miſe ſous preſſe, ils ont éprouvé qu'il étoit impoſſible de faire changer de figure à cette Sphére, tandis qu'elle étoit éxactement pleine d'eau, & qu'ainſi, l'eau ne pouvoit être condenſée par quelque force qu'on pût employer à cet effet.

D'un autre côté, l'expérience fait voir, que ſi dans une bouteille remplie d'eau, on renferme quelque corps ſolide & peſant, comme une balle de plomb, & qu'on la bouche enſuite éxactement en renverſant la bouteille, la balle de plomb ne laiſſe pas que de deſcendre & traverſer l'eau auſſi librement qu'elle le feroit ſi la bouteille étoit ouverte. Or quand cette balle commence à ſe mouvoir, je demande où eſt l'eſpace vuide dans lequel les particules de l'eau puiſſent ſe jetter pour lui faire place? Ce vuide ne peut pas ſe faire par la compreſſion des particules de l'eau, puiſque ces particules ſont incompreſſibles, ſur tout par un poids de ſi petite force. On dira peut-être, que les particules de l'eau étant ſphériques, il faut qu'elles laiſſent entr'elles des interſtices vuides. Mais je réponds, que ces interſtices, quand on les ſuppoſeroit parfaitement vuides, doivent pourtant être toujours plus petits, que chacune de ces particules priſes en particulier: l'eau étant incompreſſible, il faut que ſes parties ſe touchent, de façon qu'elles laiſſent entr'elles le moins d'eſpace qu'il eſt poſſible. Or il eſt aiſé de démontrer géométriquement, que ſi trois cercles égaux ſe touchent, l'eſpace curviligne qu'ils renferment eſt égal à un triangle équilateral dont les côtés ſoient des rayons de ces cercles, moins trois ſegments ſouſtendus par des cordes qui ſoient auſſi rayons de ces cercles; pendant que ces cercles ſont égaux, chacun a ſix de ces triangles, plus ſix de ces ſegments. Il n'eſt pas moins certain, que l'eſpace curviligne compris entre trois Sphéres qui ſe touchent, devra être encore beaucoup moindre, par rapport à chacune de ſes Sphéres. Les particules de l'eau, ne peuvent donc ni entrer dans ces interſtices vuides, ni ſe ranger, de

façon

façon à occuper moins de place qu'elles n'en occupent naturellement. Lors donc que la balle de plomb commence à se mouvoir, il faut que les particules de l'eau qu'elle pousse, circulent autour de cette balle, sans qu'il soit besoin pour cela, qu'elles trouvent un espace vuide où elles aillent se loger pour lui faire place. Puis donc que les vuides renfermées entre les particules de l'eau, ne peuvent faciliter en aucune façon le mouvement de la balle; il est clair, que ce mouvement s'éxécute de la même façon que si tout étoit éxactement plein, & qu'ainsi le mouvement dans le plein, est possible en tout sens.

XIV. De la résistance que rencontrent les corps dans le plein.

Une difficulté plus considérable, est celle qui se tire de la résistance, que les corps devroient rencontrer dans le plein; résistance qui leur feroit perdre tout leur mouvement, dès l'instant même qu'ils commenceroient à se mouvoir. Pour éluder cette difficulté, on a dit que l'Ether, quoiqu'infiniment dense, ne laissoit pas que d'être infiniment fluide & sans aucune pesanteur; & comme tout fluide, résiste d'autant moins, qu'il est moins pesant, l'Ether qui ne pese point, ne doit par conséquent faire aucune résistance au mouvement des corps, j'avoue qu'on peut supposer avec raison l'Ether infiniment fluide. La matiere est même telle par sa nature : car s'il n'y a une cause extérieure de cohésion, qui tienne ses parties attachées les unes aux autres, elles ne peuvent qu'être parfaitement desunies, & céder à la plus legere impression; on peut aussi supposer l'Ether sans pesanteur : la pesanteur étant un phénomene dont on doit chercher la cause dans la pression de quelque cause extérieure, comme d'un fluide extrêmement élastique, plutôt que dans la nature même, ou dans une qualité occulte de la matiere. De telles suppositions, ôtent à la vérité toute la résistance qui peut naitre de la cohésion & de la pesanteur des parties d'un fluide. Mais la résistance qui vient de la simple communication du mouvement, & qui est fondée sur cette Loi générale, qu'un Corps ne peut communiquer de son mouvement qu'il n'en perde à proportion;

 tion;

tion; cette résistance, dis-je, qui répond à l'inertie de la matiere, reste encore toute entiere dans l'Ether, malgré son extrême fluidité & son défaut de pesanteur. Un fluide, dit-on, résiste d'autant moins qu'il est moins pesant; mais c'est que la densité décroit en même raison que la pesanteur. Si le Mercure venoit à perdre sa pesanteur sans rien perdre de sa densité, feroit-il pour cela moins de résistance que l'air avec toute sa pesanteur? C'est ce que je ne crois pas qu'on pût soutenir.

D'autres disent que les particules de l'Ether étant infiniment petites, une force finie qui les pousse, ne doit perdre qu'une partie infiniment petite de son mouvement: ils disent que l'Ether étant infiniment fluide, le corps qui s'y meut ne fait que donner à ses parties une impression laterale, par laquelle elles s'échapent de côté & d'autre, sans être poussées en avant, ce qui fait que le corps ne peut rien perdre du mouvement par lequel il avance. Mais si les particules de l'Ether sont infiniment petites, le nombre de celles qui répondent à la masse d'un mobile fini qui les déplace, doit être infiniment grand; d'où il suit qu'il en résulte une masse finie extrêmement dense, que ce mobile est toujours obligé de déplacer. Ainsi il ne paroit pas que la difficulté soit entiérement levée. Ne pourroit-on pas dire, qu'un corps qui pousse l'Ether devant lui, doit être immédiatement remplacé par la Colomne d'Ether qui le suit, & que cette Colomne doit être poussée contre ce corps par la force centrifuge des tourbillons qui compriment le nôtre de tous côtés, poussée, dis-je, avec une vitesse égale à celle que le corps communique à l'Ether qu'il a devant lui; de sorte qu'elle lui redonne à chaque instant le mouvement que la résistance de l'Ether lui fait aussi perdre à chaque instant. Je n'ai hazardé ici cette conjecture que pour faire voir que la solution de cette difficulté pourroit bien dépendre du méchanisme de l'Univers, & de la correspondance de ses parties; & qu'ainsi qu'on ne puisse y répondre d'une maniere nette & précise, qui ne laisse rien à souhaiter; parcequ'il s'en faut bien encore, que le méchanisme de l'Univers nous soit entiére-

entiérement connu, les défenseurs du vuide n'en peuvent cependant tirer aucun avantage en faveur de leur sentiment contre l'éxistence du plein.

XV. La divisibilité des parties de la matiere, suite de leur distinction & de leur mobilité.

La distinction & la mobilité des parties de la matiere, nous conduisent naturellement à leur divisibilité. On ne peut concevoir du mouvement dans quelques parties de l'étenduë, sans concevoir que ces parties se divisent & se séparent de quelques autres parties de la même étenduë. Si la divisibilité est une suite de l'idée de l'étenduë, toute étenduë doit être divisible. Quelque petite qu'on veuille supposer une partie de matiere, elle ne sauroit cependant être sans étenduë, & par conséquent sans divisibilité; puisque la divisibilité est une suite nécessaire de l'étenduë; la matiere est donc divisible à l'infini. Ceux qui admettent des Atômes absolument indivisibles, ne peuvent disconvenir que ces Atômes n'aient une certaine figure. Qu'on suppose donc un de ces Atômes qui soit, par exemple, sphérique; je puis dans cette petite Sphére, distinguer un cube, & dans ce cube une autre plus petite Sphére. Cela est essentiel à l'idée de ces figures. Donc l'étenduë de cette petite Sphére est distinguée de l'étenduë qui reste au cube où elle se trouve inscrite. Elle pourra donc y tourner sur son Axe. Donc cet Atôme qu'on suppose indivisible, contient nécessairement des parties distinguées l'une de l'autre, mobiles, divisibles & cela à l'infini.

Ceux qui admettent un espace vuide ne peuvent du moins que de reconnoître dans cet espace, des parties différentes quoiqu'inséparables, qui répondent aux différentes parties des corps qui y sont placés. Par exemple, la portion d'espace qui répond à l'étenduë d'un homme, comprend différentes parties dont l'une répond à la tête, l'autre aux bras, l'autre à la poitrine &c. Or est-il, que selon ces mêmes Philosophes, l'idée de l'espace est parfaitement uniforme. Donc si une partie quelconque de l'espace renferme d'autres parties; c'est-à-dire, si on peut désigner par la pensée, différentes parties d'espace dans une partie quelconque de l'espace, il n'y a point de partie concevable dans l'espace,

 laquelle

laquelle ne renferme proportionellement d'autres plus petites parties. Autrement l'idée de l'espace ne seroit pas uniforme entre cette partie, où l'on n'en pourroit plus distinguer de plus petites, & les autres parties où l'on en peut distinguer de plus petites. Donc il n'y a point de partie d'espace, qui n'en contienne de plus petites à l'infini. Or est-il, que les corps sont parfaitement commensurables à l'espace qu'ils occupent. Donc tout corps doit être composé de parties qui en contiennent d'autres plus petites à l'infini; donc la matiere est réellement divisible à l'infini. Cet argument n'est dans le fond que celui que les Cartésiens déduisent de l'idée de l'étenduë; car l'idée de l'espace pur, n'est, comme on le fait voir, que l'idée de l'étenduë abstraite des autres qualités qui lui conviennent: mais j'ai cru devoir le proposer aussi sous cette forme, pour faire voir qu'il y a contradiction dans le systême de ceux qui admettent le vuide & des Atômes indivisibles.

XVI. Que la divisibilité de la matiere à l'infini, prouve son impénétrabilité absoluë.

La divisibilité de la matiere à l'infini, prouve aussi son impénétrabilité absoluë. Car si l'on suppose, que les différentes parties d'un corps soient pénétrées l'une dans l'autre par quelque moyen que ce soit; je demande si ce corps, après la pénétration de ses parties, se trouve réduit à un point indivisible, ou non: s'il est réduit à un point indivisible, il occupera donc un lieu indivisible. Il y a donc dans la nature quelque lieu indivisible répondant à un point indivisible; ce qui détruit évidemment la divisibilité de la matiere à l'infini; laquelle ne peut s'accorder avec l'indivisibilité d'un lieu quel qu'il soit. Si le corps n'est pas réduit à un point indivisible après la pénétration; il est donc encore divisible à l'infini; & ses parties pouvant être conçues, comme répondant à différentes parties de l'espace, elles ne sauroient être conçues comme pénétrées réciproquement l'une dans l'autre. On ne peut donc sans contradiction, défendre la divisibilité de la matiere à l'infini, & soutenir en même tems, que la pénétration mutuelle des corps est possible.

XVI. Que l'étenduë est la

Après avoir montré que la distinction des parties, leur

figure,

figure, leur impénétrabilité ou ſolidité, leur mobilité, leur diviſibilité, ſont des ſuites néceſſaires de l'idée de l'étenduë; il n'en faut pas davantage pour faire voir que la ſubſtance des corps, ou de la matiere en général, ne peut être autre que l'étenduë, & que les différents corps ne différent eſſentiellement que par les divers arrangements dont les parties de l'étenduë ſont ſuſceptibles. La ſubſtance d'une choſe, ſelon la définition de M. Locke, eſt le ſoutien des qualités de cette choſe. Or eſt-il, que l'étenduë eſt le ſoutien de l'impénétrabilité, de la figure, de la mobilité & de la diviſibilité, qui ſont, au jugement de M. Locke, les qualités premieres & originales de la matiere; puiſqu'on a fait voir que ces qualités ſont toutes des propriétés qui ſe déduiſent de l'idée de l'étenduë, donc &c.

ſubſtance de la matiere.

Cela ſuffit auſſi pour détruire l'étrange opinion de ceux qui regardent l'eſpace pur, c'eſt-à-dire, une étenduë formelle en longueur, largeur & profondeur, comme un attribut de la divinité & une ſuite néceſſaire de ſon éxiſtence. S. Thomas rejette en termes exprès une telle opinion, 1. p. q. 3. art. 1. où ce S. Docteur enſeigne, que quand l'Ecriture attribue à Dieu les dimenſions de l'étenduë, de telles expreſſions ne doivent pas être priſes dans le ſens litteral, qu'elles préſentent d'abord à l'Eſprit, mais dans le ſens ſpirituel & métaphorique qu'elles renferment ſous l'écorce de la lettre. C'eſt ainſi qu'il explique ce paſſage de Job chap. 2. *excelſior Cœlo eſt quid facies? Profundior inferno & unde cognoſces? Longior terra menſura ejus & latior mari.* Voici donc les paroles du S. Docteur ſur ce paſſage en l'endroit cité. *Dicendum quod Sacra Scriptura tradit nobis ſpiritualia & divina ſub ſimilitudinibus corporalium; unde cum trinam dimenſionem Deo attribuit ſub ſimilitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipſius deſignat, utpote per profunditatem virtutis ad cognoſcendum occulta: per altitudinem excellentiam virtutis ſuper omnia: per longitudinem, durationem ſui eſſe: per latitudinem affectum dilectionis ad omnia.* Et queſt. 8. art. 2. parlant de l'immenſité de Dieu, il dit nettement: *incorporalia non ſunt in loco per contactum quantitatis dimen-*

XVIII. Que l'eſpace pur n'eſt pas l'immenſité de Dieu.

dimensive sicut corpora, sed per contactum virtutis. Par où l'on voit que S. Thomas n'attribue à Dieu les dimensions de l'espace, que dans le sens purement métaphorique, & qu'il étoit par conséquent bien éloigné de concevoir l'immensité de Dieu sous l'idée de cet espace pur, infini & immobile, que nous concevons s'étendre au delà des bornes de l'Univers, espace que S. Thomas appelle toujours imaginaire, parcequ'en effet, il ne subsiste que dans nos idées.

XIX. Dispute de M. Clarke & de M Leibniz sur ce sujet.

Telle a été pourtant la pensée du Docteur Clarke, & l'on sait que ç'a été un des principaux sujets de sa fameuse dispute avec M. Leibniz. Les raisonnements, dont ce Philosophe se servit pour combattre son adversaire, pourront peut-être ne pas paroître tous également convainquants; mais il ne paroît pas que le Dr. Clarke ait rien répondu de solide à l'argument tiré de la distinction des parties qu il faudroit reconnoître en Dieu, si l'espace étoit son immensité.

,, Quoique l'imagination, disoit le Dr. Clarke, dans sa quatriéme replique à M. de Leibniz, puisse en quelque maniere concevoir des parties dans l'espace infini; cependant comme ces parties improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles & inséparables les unes des autres, il s'ensuit que cet espace est essentiellement simple & indivisible.

On accorde sans peine au Docteur Clarke, que l'espace supposé infini, ne peut être partagé en deux ou plusieurs parties, dont l'une aille à droite & l'autre à gauche. Mais cette indivisibilité de l'espace qui nait de son infinité, n'empêche pas la distinction réelle de ses parties. Deux choses sont réellement distinctes, quand réellement l'une n'est pas l'autre.

Or il est clair, que la partie de l'espace où est placé le Soleil, n'est pas la même que celle où la Terre est placée. Donc ces parties sont réellement distinguées. Par-là on voit, que la simplicité, que le Docteur Clarke attribue à l'espace, n'est pas une simplicité proprement dite, telle qu'elle devroit convenir à un attribut de la Divinité; mais que c'est plutôt une

homo-

homogenéité des parties, telle qu'on la conçoit dans les élements. Ainsi en supposant un corps élementaire qui remplit l'infinité de l'espace, ce corps seroit simple & indivisible dans le même sens que l'espace infini du Docteur Clarke.

Les attributs de Dieu sont Dieu même; car tout ce qui est en Dieu est Dieu. Et le Docteur Clarke se trompe assurément quand il avance dans sa troisiéme replique, que l'immensité qu'il reconnoit être une propriété de Dieu, n'est pas Dieu. Donc si l'immensité de Dieu est l'espace formellement étendu, la substance de Dieu est elle-même formellement étenduë. Donc il y aura plus de la substance de Dieu dans le Soleil que dans la Terre; ce qui est manifestement absurde. XX. Autre raisonnement contre le sentiment du Docteur Clarke.

M. de Muschembrock quoique fauteur du vuide, rejette l'opinion du Dr. Clarke chap. 3. §. 88. & pour expliquer de son côté ce que c'est que le vuide, il décide nettement que c'est une substance créée. Une telle prétention est assurément plus favorable au sentiment du plein qu'à celui du vuide. Elle fait voir, premierement, qu'on ne sauroit concevoir l'étenduë que sous l'idée d'une substance; puisque le vuide n'est qu'une pure étenduë; secondement, qu'avant la création, il n'y avoit point d'espace; d'où l'on peut conclure, que comme Dieu a pu créer la substance étenduë du vuide, sans qu'il ait fallu un autre espace antérieur pour la contenir; par la même raison, Dieu a pu créer la substance étenduë des corps, sans qu'il ait été besoin de créer un espace ou une étenduë vuide pour la contenir. Le vuide n'étoit donc pas nécessaire pour contenir les corps; ainsi que le prétend cet Auteur au même chap. §. 86. XXI. Le vuide selon M. de Muschembrock, est une substance créée. Que cette prétention favorise le systême du plein.

Les principes sur lesquels nous venons d'établir, que l'étenduë est la substance du corps, sont assez clairs pour fournir des réponses nettes & précises à tout ce qu'on pourroit objecter contre cette maxime fondamentale du systême Cartesien; mais pour la mettre encore dans un plus grand jour, suivons pas à pas M. de Muschembrock: cet Auteur est un de ceux qui ont fait le plus d'efforts pour la combattre. Mais cet examen fera voir que les grands hommes eux-mêmes XXII. Autre prétention de M. de Muschembrock, qu'on peut avec autant de raison faire consister l'essence du corps dans la pesanteur que dans l'étenduë.

sont

ſont foibles, & ne peuvent rien contre la vérité. ,, Premie-
,, rement, dit-il, chap. 2. §. 16. quoiqu'en penſant abſtracti-
,, vement à un corps, nous allions juſqu'à ne nous repréſen-
,, ter qu'une ſeule de ſes propriétés ſans faire aucune atten-
,, tion aux autres; il ne s'enſuit pas de là, que cette propriété
,, ſubſiſte par elle-même, où qu'elle peut ſubſiſter comme un
,, Etre ou une ſubſtance ſans les autres propriétés. Car pen-
,, ſer par abſtraction, n'eſt autre choſe que s'arrêter à une
,, ſeule propriété d'une choſe dont l'Eſprit fait choix, en
,, mettant à l'écart toutes les autres propriétés de cette même
,, choſe; mais il ne ſuit pas de là que tout le reſte n'appar-
,, tient pas à cette choſe, ou qu'il ne doit pas lui apparte-
,, nir, parceque nous n'y penſons pas. Cela paroîtra en arran-
,, geant mes penſées dans un autre ordre, ſuivant lequel je
,, ne conſerverai plus d'autre idée, que celle d'une propriété
,, différente de l'étenduë. Si par conſéquent la nature des
,, corps conſiſte dans cette propriété, de laquelle ſeule j'ai
,, conſervé l'idée à l'excluſion des autres, je puis auſſi éta-
,, blir avec autant de raiſon que les Cartéſiens, que l'eſſence
,, du corps conſiſte dans cette propriété; ce qu'on ne man-
,, queroit pas de trouver abſurde. Si après avoir fermé mes
,, yeux, quelqu'un me met dans la main une peſante boule,
,, je ſentirai d'abord par cette peſanteur, que j'ai un corps
,, dans la main, & je dirai toujours que ce corps éxiſte ac-
,, tuellement, tandis que je ſentirai cette même peſanteur.
,, Suppoſons à préſent que je conçoive avec les méchaniſtes,
,, que toute la peſanteur de cette boule eſt réünie dans ſon
,, centre, & que j'aille enſuite me repréſenter que ce corps
,, eſt ſans mouvement, qu'il a perdu ſa force d'inertie, ſon
,, attraction, & enfin ſon étenduë. On ne peut certainement
,, pas me conteſter, que je ne puiſſe me repréſenter la choſe
,, de cette maniere; je conçois cependant juſqu'à préſent que
,, ce corps éxiſte, puiſque je continue toujours à ſentir ſa
,, peſanteur au même point; mais dès que je viens à exclure
,, auſſi de ma penſée ce point de peſanteur, je ceſſe d'avoir

la

„ la moindre idée de ce corps; c'eſt pourquoi, mon eſprit „ ſe borne à ne ſe repréſenter que la peſanteur. Ne pourrois-je „ donc pas conclure, que l'eſſence du corps conſiſte dans la „ peſanteur? Oui certainement. Cependant cette concluſion „ ſeroit fauſſe; puiſqu'elle n'eſt abſolument qu'une ſuite de „ l'ordre de mes penſées: or il eſt clair, qu'il eſt du tout „ impoſſible, que la nature des corps puiſſe jamais dépen- „ dre de l'arrangement de mes penſées.

XXIII. Réponſe fondée ſur une autre objection de M. de Muſchembrock.

Pour répondre ſolidement à cet argument de M. de Muſchembrock, il eſt à propos de le confronter avec un autre raiſonnement du même Auteur ſur le même ſujet. „ Mais on „ peut encore démontrer, dit-il, par d'autres raiſons, que „ l'étenduë ne fait nullement l'eſſence du corps; car comme „ toutes les propriétés d'un triangle & d'un cercle, qui nous „ ſont connues, découlent de leur nature, & qu'elles en ſont „ déduites & démontrées par les Mathématiciens: & comme „ d'ailleurs nous ne connoiſſons point d'autres propriétés de ces „ figures que celles que nous avons déduites de leur nature; „ il faudroit auſſi, que nous puſſions tirer de la nature du „ corps, s'il nous étoit une fois bien connu, toutes ſes pro- „ priétés, & démontrer qu'elles découlent de cette nature, „ & qu'elles en tirent leur origine. Suppoſez donc que la „ nature du corps conſiſte dans l'étenduë: je vous demande, „ comment vous concevez, que l'impénétrabilité, la force „ d'inertie, la mobilité, la peſanteur, & la force d'attrac- „ tion dépendent de cette étenduë, & ſont jointes avec elle. „ Peſez & examinez cela auſſi long-tems qu'il vous plaira, „ & vous ne trouverez pas le moindre rapport entre ces pro- „ priétés & l'étenduë.

Premierement, il n'eſt pas vrai, parlant à la rigueur, que ſi la nature des corps nous étoit une fois bien connue, nous en pourrions déduire toutes ſes propriétés; nous connoiſſons la nature du triangle & du cercle; & cependant, quel eſt le Mathématicien qui puiſſe ſe vanter, d'en avoir déduit toutes les propriétés? Le juſte rapport d'un cercle & d'un triangle,

n'a-t-il pas échapé jusqu'ici aux recherches les plus subtiles & les plus assidues des plus habiles Géometres? Pour nous assurer donc que nous connoissons la nature du corps, il suffit que nous en puissions déduire toutes les propriétés du corps que nous connoissons, & que nous n'en puissions connoître aucune qui ne s'en déduise. Or il a été montré ci-dessus, que toutes les propriétés des corps que nous connoissons; savoir, l'impénétrabilité, la figure, la divisibilité, la mobilité, se déduisent naturellement de l'idée de l'étenduë. Et quant aux qualités particulieres des différents corps, quoique nous n'en connoissions distinctement qu'un très-petit nombre, nous savons pourtant qu'elles dépendent toutes de ces qualités premieres, essentielles & générales que nous venons de nommer; c'est-à-dire, que les corps sensibles ne différent entr'eux que par la différente grosseur, figure, mouvement, & situation de leurs parties. Ainsi notre ignorance dans la Physique, ne vient pas de ce que la substance de la matiere ou du corps en général, nous soit entiérement inconnue, mais de ce que nous manquons de moyens pour découvrir la contexture particuliere des différents corps. Mais je soutiens qu'on ne viendra jamais à découvrir une qualité dans les corps, laquelle ne puisse être déduite, ou pour mieux dire, ne doive être déduite de la même idée, d'où découlent l'impénétrabilité, la figure, la mobilité, & la divisibilité, qui sont incontestablement les propriétés les plus essentielles des corps. Autrement il y auroit dans un même sujet, deux essences ou deux substances indépendantes l'une de l'autre. Il est vrai, que l'inertie & l'attraction, telles qu'elles sont conçues par quelques Physiciens, ne peuvent être déduites de l'idée de l'étenduë: mais aussi, peut-on les concevoir avec d'autres Physiciens, aussi-bien que le mouvement actuel, comme des effets de l'action d'une cause extérieure sur la matiere; ainsi que je le prouverai bientôt. Par-là tout s'accorde, & on voit un peu plus clair dans la nature.

Secondement, de ce qu'on vient de dire, il s'ensuit que lorsque

lorsque les Cartésiens disent pour prouver que l'étenduë est l'essence du corps, qu'en écartant par abstraction toutes les autres propriétés du corps, on ne laisse pas que de retenir l'idée du corps, pourvu qu'on retienne l'idée de l'étenduë; & qu'au contraire, on n'a plus aucune idée du corps, dès qu'on perd de vuë l'idée de l'étenduë, cet ordre de leurs pensées n'est pas purement arbitraire, mais qu'il est fondé sur la nature des choses. De sorte qu'ils ne font pas dépendre la nature des corps, de l'arrangement de leurs pensées; mais que plutôt ils arrangent leurs pensées sur la nature des corps.

Mais, troisiémement, quoique les Cartésiens soutiennent qu'on peut penser à l'étenduë, sans penser distinctement aux propriétés qui en découlent, comme on peut penser à un triangle, sans penser que ses trois angles sont égaux à deux droits, ils ne prétendent pas pour cela, que l'étenduë puisse éxister sans les propriétés qui en dépendent essentiellement, non-plus qu'un triangle ne peut éxister sans les propriétés qui lui sont essentielles; mais les Cartésiens faisant voir qu'on peut penser à l'étenduë sans penser à ses propriétés, & qu'au contraire, on ne peut penser à l'impénétrabilité & aux autres propriétés des corps, sans penser à l'étenduë, ils prétendent prouver par cette opposition, que l'idée de l'étenduë présente à l'esprit le caractere d'une véritable substance, & que les propriétés des corps dépendent de cette substance & sont jointes avec elles.

De là il suit, en quatriéme lieu, qu'il est faux qu'on puisse en arrangeant ses pensées dans un autre ordre, & écartant l'idée de l'étenduë, conserver néanmoins encore l'idée de quelque autre propriété du corps que ce soit. Cela paroît clairement dans la figure, qui n'est qu'une étenduë terminée de toutes parts; dans l'impénétrabilité qui suppose l'idée d'une étenduë, dans laquelle on ne sauroit placer une autre étenduë; dans la divisibilité qui suppose l'idée des parties de l'étenduë; & enfin, dans la mobilité qui suppose l'idée d'une chose qui peut changer de place, & qui par conséquent doit en occuper une par son étenduë.

XXIV. M. de Muſchembrock, confond dans les qualités ſenſibles ce qui appartient à l'Ame avec ce qui appartient au corps.

L'exemple que M. de Muſchembrock tire de l'idée de la peſanteur, eſt hors de propos. Cette peſanteur à laquelle ſon Eſprit ſe borne, après avoir exclu de ſa penſée juſqu'au centre de gravité de la boule qu'il tient en ſa main; cette peſanteur dis-je, n'eſt plus une propriété du corps; elle n'eſt que l'effort ou le ſentiment pénible qu'on éprouve en ſoutenant le poids d'un corps; lequel ſentiment eſt une affection de l'Ame & non une propriété du Corps peſant. Il en eſt de cette peſanteur comme de la chaleur qu'on ſent auprès du feu, comme de la douleur qu'on éprouve, quand on nous enfonce une épingle dans le doigt. Si on écarte l'idée des particules du feu & de leur mouvement, pour ne s'arrêter qu'au ſentiment de chaleur qu'on éprouve, cette chaleur eſt un ſentiment de l'Ame & non une qualité du feu. Si on écarte de ſa penſée l'idée de l'épingle enfoncée dans le doigt & de l'effet qu'elle produit dans les fibres qu'elle déchire pour ſe borner uniquement à la douleur qu'on ſent, on ne retient plus l'idée du corps qui pique. Et il ne ſerviroit de rien de dire, que pendant qu'on ſent la peſanteur de la boule, on eſt averti par cela même de ſon éxiſtence, comme on eſt averti par la chaleur de l'éxiſtence du feu qui nous échaufe, par la douleur de l'éxiſtence de l'épingle qui nous pique: car dès-lors on ne ſe borne plus à penſer préciſément aux ſentiments de peſanteur, de chaleur & de douleur dont on eſt affecté à l'occaſion de ces choſes; mais de plus, on penſe à la boule qui cauſe la peſanteur, au feu qui cauſe la chaleur, à l'épingle qui cauſe la douleur. Aſſurément on ne peut être *averti* actuellement de l'éxiſtence d'une boule ſans penſer à cette boule; ni de l'éxiſtence du feu, ſans penſer au feu; ni de l'éxiſtence d'une épingle, ſans penſer à une épingle. Le ſentiment de peſanteur ſert à réveiller l'idée de l'éxiſtence de la boule qui peſe, mais il n'eſt pas formellement l'idée de cette éxiſtence; & ainſi des autres choſes. On voit par là que M. de Muſchembrock a confondu dans les qualités ſenſibles des Corps, ce qui eſt une affection de l'Ame, avec ce qui eſt véritablement une propriété du Corps.

Tout

„ Tout ce que nous connoissons des corps, reprend cet „ Auteur, nous devons l'apprendre par le secours de nos sens „ éxterieurs : or nos sens ne nous font connoître que la surface „ des corps ; car à l'aide des yeux, nous découvrons seulement „ la surface, nous ne faisons que la toucher par le moyen du „ tact. Mais qu'est-ce qui se trouve renfermé au dedans de „ cette surface ? Certainement ce doit être cela même qui „ constitue proprement le corps. Or qu'est-ce que cela ? C'est „ ce que nous ignorons tous.

XXV. Selon M. de Muschembrock, nous ne connoissons pas la substance des corps ; parceque nous ne pouvons pas l'appercevoir par nos sens extérieurs.

XXVI. Réponse.

Je réponds, que ce qui est au dedans de la surface des corps, est précisément de même nature que cette surface qui en est l'écorce extérieure. En voyant une surface, nous ne voyons qu'une étenduë en longueur & largeur ; car la couleur, on en convient aujourd'hui, n'appartient pas au corps ; en touchant une surface nous touchons une étenduë impénétrable, ce qui est au dedans est de même nature, c'est le reste de cette étenduë impénétrable, qui s'étend non seulement en longueur & en largeur, mais aussi en profondeur. Si on prend une lame de plomb extrêmement mince & deliée, & qu'on la réduise ensuite en une masse cubique, une grande partie de ce qu'on découvroit auparavant dans la surface, par les yeux & par le tact, se trouvera caché au dedans de la surface : en devient-il pour cela moins connoissable ? Si M. de Muschembrock prétend que nous ne connoissons pas la contexture particuliere des parties qui constituent l'or ou le plomb ; je lui réponds que nous ne découvrons pas non plus cette contexture dans la surface, ni par les yeux, ni par le tact ; & que d'ailleurs, il ne s'agit pas ici de ce qui fait la différence essentielle de l'or & du plomb ; mais de ce qui fait comme la substance fonciere de l'un & de l'autre.

Enfin, dira-t-on, l'expérience ne nous force-t-elle pas de reconnoître dans la matiere une force d'inertie, & une force d'attraction ? Ces forces ne peuvent pourtant se déduire de l'idée de l'étenduë, donc l'étenduë n'est pas la substance intime de la matiere, ou du corps en général.

L'expé-

XXVII. Ce que c'eſt que la force d'inertie dans la matiere.

L'expérience nous apprend qu'un corps perd toujours de ſon mouvement, quand il en communique quelque partie à un autre corps. Mais qu'il y ait dans le corps une force proprement dite, par laquelle il réſiſte au mouvement d'un autre corps, c'eſt ce que l'expérience n'apprend pas: bien loin de là, on peut prouver, qu'on ne ſauroit admettre dans les corps une force proprement dite de communiquer le mouvement, ou d'y réſiſter ſans contredire ouvertement, ou les notions les plus claires, ou les expériences les plus conſtatées. Des corps doués de telles forces qui agiroient les uns contre les autres, étant des cauſes néceſſaires, c'eſt une notion évidente par elle-même, que leur action devroit toujours être proportionnelle à la force avec laquelle ils agiroient. D'un autre côté, l'expérience fait voir, que dans la compoſition des mouvements, deux corps perdent plus de mouvement, qu'ils n'en communiquent, & qu'au contraire, dans la décompoſition des mouvements, un corps en communique plus qu'il n'en perd. Donc ſi la communication des mouvements dependoit d'une force proprement dite qui fut dans les corps, ſoit pour le communiquer, ſoit pour y réſiſter, l'effet ne répondroit pas toujours à la force avec laquelle les corps agiroient les uns contre les autres; mais il arriveroit au contraire, que l'effet ſeroit tantôt moindre & tantôt plus grand que ſa cauſe. La communication du mouvement dans les corps, ne dépend donc que des Loix pleines de ſageſſe, ſelon leſquelles, l'Auteur de la Nature pour exécuter ſes propres Decrets, l'entretient & le régle dans les corps par une action immédiate, libre & toute-puiſſante.

XXVIII. De l'attraction. Doctrine de M. de Muſchembrock.

Quant à l'attraction, l'expérience apprend auſſi, que quand deux corps ſont placés à une certaine diſtance l'un de l'autre, ils s'approchent réciproquement, & s'attachent enſuite fortement l'un à l'autre; mais qu'un tel effet ſoit produit par une force d'attraction proprement dite, c'eſt ce que l'expérience n'apprend pas. Les Partiſans de l'attraction, qui prétendent que „ tout ce que nous connoiſſons des corps, nous devons l'appren-

„ l'apprendre par le ſecours de nos ſens extérieurs. Ont-ils jamais apperçu une telle force d'attraction dans les corps par aucun de leurs ſens? Je montrerai plus bas dans mes réponſes à M. Locke, que ſi l'on devoit admettre dans la nature une attraction diſtinguée de l'impulſion, cette attraction ne pourroit être non plus que l'impulſion, qu'un effet de l'action immédiate de Dieu; avec cette ſeule différence, que la rencontre des corps n'en ſeroit pas l'occaſion. Cependant qu'il me ſoit permis, avant que de quitter ce ſujet, de faire une courte réflexion ſur la maniere de raiſonner de quelques fameux Philoſophes, qui défendent l'attraction proprement dite. M. de Muſchembrock tom. 1. chap. 1. §. 5. établit comme une Loi générale de la nature, „ que tout changement que „ nous voyons ſurvenir aux corps, n'arrive que par le moyen „ du mouvement. Soit, comme il l'explique enſuite, qu'un tel mouvement ſoit ſenſible, ſoit qu'il provienne d'une matiere inviſible, telle que l'air, ou le feu qui environnent les corps, les pénétrent & en agitent inſenſiblement les parties. D'un autre côté, le même Auteur parlant chap. 18. de la vertu attractive des corps, & en particulier de l'Aimant, auquel il ne manque pas d'attribuer une telle vertu, rapporte cette obſervation déja ancienne & commune, que „ le fer ſe change „ en Aimant, après être reſté dans la même place ſans ſe „ mouvoir pendant un grand nombre d'années, & ſans avoir „ été rongé par la rouille. Il rapporte même d'après M. du Fay, une obſervation tout-à-fait ſinguliére ſur ce même ſujet, elle ne ſera peut-être pas ici hors de place, quand ce ne ſeroit que pour égayer la matiere. „ On voit, dit-il, ſur une Tour de „ Marſeille une groſſe Cloche, laquelle ſe meut ſur une groſſe „ barre de fer, qui tourne des deux côtés dans une pierre „ molaſſe: cette barre eſt poſée de niveau, & s'étend d'Orient „ en Occident, & autant qu'on peut s'en aſſurer par certaines „ remarques, tout cela doit avoir éxiſté de cette maniere, il „ y a 420 ans (le livre de l'Auteur eſt imprimé en l'an 1739.) „ il s'eſt amaſſé aux deux extrêmités de cette barre & de cette

pierre,

„ pierre, une espece de rouille épaisse, composée des particu-
„ les qui se sont détachées de la pierre & du fer, & de l'huile
„ avec laquelle on a graissé la barre, à quoi se sera aussi atta-
„ ché le sel volatile répandu dans l'air: il s'est formé de tout
„ cela une masse, qui étant tombée de la pierre, possede
„ une grande vertu magnétique distribuée dans toutes ses
„ parties.

XXIX. Conséquence de cette Doctrine contre l'attraction.

Le principe & les observations de M. de Muschembrock supposées, je raisonne ainsi. Le Fer qui se change en Aimant après être resté dans la même place, subit un changement, puisqu'il acquiert la vertu attractive qu'il n'avoit pas auparavant; & cette nouvelle vertu est un effet de ce changement intérieur arrivé dans le Fer. Or un tel changement, selon la Loi générale établie ci-dessus par M. de Muschembrock, ne peut être causée que par le mouvement d'une matiere subtile, qui environne le Fer, le pénétre, & donne à ses parties un nouvel arrangement par le mouvement qu'il leur imprime. C'est donc du changement de contexture dans le Fer, & d'une cause purement méchanique, que dépend la vertu magnétique que le Fer acquiert: Ce n'est donc pas une vertu d'attraction proprement dite; laquelle doit être indépendante de la figure & du mouvement des parties du corps; puisque selon ses fauteurs, c'est une propriété aussi essentielle à la matiere, que l'étenduë ou la divisibilité.

XXX. Doctrine de M. Neuton. Conséquences de cette Doctrine contre l'attraction proprement dite.

Tous les Philosophes conviennent, que c'est l'ignorance, où nous sommes de la véritable cause de certains effets naturels, qui les fait attribuer, par ceux qui font profession de vouloir tout expliquer, à des qualités occultes qu'ils supposent résulter de la forme spécifique des choses. Cette méthode est hautement desapprouvée par M. Neuton sur la fin de son traité d'Optique. Il y propose la force d'inertie & la force d'attraction, non comme des qualités occultes qui résultent de la forme spécifique, ou ce qui revient au même de l'essence des corps, mais comme des Loix générales, ou des principes généraux de mouvement. On voit par là, que les Neutoniens qui sont

de

de l'attraction une propriété intrinseque & essentielle de sa matiere s'eloignent du sentiment de leur maître, & tombent dans les absurdités qu'il reproche lui-même aux Aristoteliciens. S'ils disent que l'inertie, la gravité & l'attraction ne sont pas des qualités occultes dans les corps, mais des qualités manifestes; je leur demande s'ils entendent que ces qualités sont manifestes quant à leurs effets, ou s'ils veulent de plus qu'elles soient manifestes quant à la force qui produit ces effets. On ne doute pas que les effets de l'inertie, de l'attraction, de la gravité ne soient manifestes; on les expérimente à tout moment: mais prétendre qu'il y ait dans les corps une force proprement dite, d'inertie, une force de gravité & d'attraction, qui fasse que les corps s'attirent réciproquement, & qui produise les effets manifestes que nous voyons; c'est admettre dans les corps, des qualités qu'on suppose causes des effets manifestes, & qui ne sont pas elles-mêmes certainement manifestes; & c'est ce que M. Neuton condamne: prétendre que de telles qualités sont manifestes aussi bien que les effets qu'on leur attribue, c'est heurter visiblement le bon sens, & c'est de plus contredire ouvertement l'autorité de M. Neuton, qui dit en termes exprès, „ que ce „ qu'il appelle attraction, peut être produit par impulsion „ ou par d'autres moyens inconnus; qu'il n'emploie ce mot „ que pour signifier en général une force quelconque, par „ laquelle les corps tendent les uns vers les autres, quelle „ qu'en soit la cause; & c'est pour cela que M. Neuton se réduit enfin à ne proposer cette attraction, que comme une loi générale, ou un principe général de mouvement. Enfin s'ils disent que ce principe de mouvement est dans la matiere, ou soit dans les corps, il faudra qu'ils reconnoissent que la gravité résulte de la forme spécifique de la matiere ou du corps en général; & que les différentes attractions qu'on remarque dans les différents corps, comme dans l'Aimant, dans les corps huileux &c., qui agissent selon des loix si différentes, résultent de la forme spécifique de ces différents corps;

& c'eſt encore ce que M. Neuton condamne ; c'eſt reprendre ces qualités occultes, qui ſelon lui arrêtent le progrès de la Philoſophie naturelle, & qui pour cela ont été rejettées dans ces derniers tems: c'eſt reprendre en un mot le principe fondamental du ſyſtême Ariſtotelicien, que l'eſſence des corps naturels, eſt le principe de leur mouvement & de leur repos : *Natura eſt principium motus, & quietis &c.*

D'où vient donc que les Philoſophes ſont ſi portés à introduire de ſemblables qualités dans la Phyſique : c'eſt, comme on vient de le remarquer, l'envie & l'impoſſibilité de tout expliquer qui les y entraine ; & c'eſt ce qui fait voir, que ceux qui reprochent au Cartéſianiſme l'orgueilleuſe préſomption de prétendre de tout connoître, ne ſont pas exemts de ce défaut, avec cette différence que les Cartéſiens ne ſuivent que les idées toujours claires du Méchaniſme, au lieu que leurs adverſaires ſe font un plaiſir de s'enfoncer dans l'obſcurité des qualités, qu'ils veulent défendre à quelque prix que ce ſoit, quoiqu'ils avouent quelquefois qu'elles ſont inintelligibles.

XXXI. Regle générale pour écarter de la Phyſique les qualités occultes.

Mais pour déraciner de la Phyſique ces ſortes de qualités, qui l'ont ſi étrangement défigurée, & empêcher qu'elles n'y repullulent, ne pourroit-on pas propoſer cette regle générale pour l'explication des effets naturels : ſavoir : que tout effet que l'on remarque dans les corps, & que l'on conçoit pouvoir être produit par une cauſe extérieure, quoiqu'on ne connoiſſe pas diſtinctement qu'elle eſt cette cauſe, ne doit jamais être attribué à une qualité intrinſeque des corps, dans leſquels on obſerve cet effet. Cette regle eſt fondée ſur les notions claires de la ſubſtance & des facultés d'un ſujet, telles qu'on les a expliquées ci-deſſus. Mais on peut encore mieux l'éclaircir par des exemples. On remarque viſiblement que la flamme s'élance continuellement du centre à la circonférence. Il n'y a pas longtems que la véritable cauſe de cet effet a été inconteſtablement démontrée. On ſait que les anciens Philoſophes

l'ont

l'ont attribuée à une tendance naturelle qu'ils ſuppoſoient dans le feu de bas en haut ; cependant ils concevoient qu'un tel mouvement pouvoit être produit par une cauſe extérieure, qui pouſſât la flamme de bas en haut. Voici comme Ciceron s'en explique dans ſon premier livre des Tuſculanes. Après avoir dit que des quatre Elements, deux tendent au centre, & deux à la circonférence, il ajoute ces mots : *Sive ipſa natura ſuperiora appetente, ſive quod a gravioribus leviora natura repellantur*. Ciceron concevoit donc que le mouvement de la flamme pouvoit naître ou d'une tendance naturelle qui fût en elle, ou de l'action d'une cauſe extérieure qui la pouſſât du centre à la circonférence. Cela poſé, il devoit ſelon la regle propoſée, rejetter conſtamment la tendance naturelle, & poſer pour certain que ce mouvement étoit produit par cette cauſe extérieure ; quoiqu'il ignorât quelle elle étoit préciſément, & comment elle agiſſoit ſur la flamme. Ainſi en attendant que l'expérience eût découvert cette cauſe, comme elle a été depuis découverte, il auroit écarté de la Phyſique une de ces qualités occultes, que la vérité fait toujours diſparoître, dès qu'elle vient à être connue.

XXXII. De la cauſe de la peſanteur.

Comme on ignoroit autrefois, pourquoi la flamme ſe meut du centre à la circonférence, on ignore peut-être encore aujourd'hui pourquoi au contraire une pierre tend de la circonférence au centre. On conçoit que cet effet pourroit être produit par une tendance naturelle de la pierre, ou bien par une cauſe extérieure qui pouſſât la pierre de la circonférence au centre. M. Neuton lui-même reconnoit, liv. 3. de ſon traité d'Optique queſt. 21. qu'un milieu étheré extrêmement élaſtique ſuffit pour pouſſer les corps avec toute cette puiſſance, que nous appellons gravité. Il reconnoit, queſt. 18. 19. 20. que ce milieu étheré peut auſſi produire les réfractions & les réflexions de la lumiere ; ce qu'il confirme à la fin de la queſtion 29. Cela poſé, je dis ſelon la même regle, qu'on ne doit pas balancer à rejetter la ten-

dance naturelle, ou l'attraction proprement dite, & à reconnoître que ces effets sont produits par l'action d'un milieu; quoiqu'on ignore peut-être encore la nature de ce milieu élastique, & la maniere dont il agit sur les corps, comme on ignoroit du tems de Ciceron, la nature du milieu qui agit sur la flamme, & la pousse du centre à la circonférence.

XXXIII. De la cause de l'élasticité.

Il en est de même de l'élasticité; on peut l'attribuer, si l'on veut, à une force naturelle & intrinseque de répulsion. Mais pourtant l'on conçoit qu'elle peut provenir de l'action ou de la pression d'un fluide extrêmement subtil & agité. On ne doit donc pas non plus balancer. La regle proposée nous conduit à la pression du fluide; & l'expérience confirme ce sentiment. L'eau en se raréfiant devient élastique. La cause qui produit la raréfaction, est certainement une matiere subtile & extrêmement agitée qu'on appelle *feu*. Ce même fluide est donc aussi la cause de l'élasticité, que l'eau acquiert en se raréfiant. On conçoit nettement qu'en comprimant l'eau que le feu raréfie, on met un obstacle à l'action du feu, qui par son mouvement écarte les particules de l'eau en les poussant de toutes parts; l'action du feu tend donc à surmonter & à repousser cet obstacle. En faut-il davantage pour l'élasticité?

Je n'apporte pas d'autres exemples, pour n'être pas trop diffus. Mais, si l'on veut prendre la peine de faire une application de cette regle à toutes les qualités occultes de la Physique ancienne, reconnues aujourd'hui pour fausses & inutiles; on reconnoitra aisément qu'elles sont toutes détruites par la regle que je viens de proposer. Cette même régle nous oblige à chercher ailleurs que dans la matiere, le principe de son mouvement actuel, & nous fait ainsi remonter jusqu'à l'auteur de la nature, qui, comme le dit fort bien le Docteur Clarke, 2. replique à M. Leibniz, met continuellement en éxécution par sa puissance le dessein qu'il a formé dès le commencement par sa sagesse.

Après

Après avoir montré que l'idée de l'étenduë eſt l'idée d'une véritable ſubſtance, & que c'eſt de cette idée que découlent toutes les propriétés que nous connoiſſons dans les corps, il eſt aiſé de déterminer ce que c'eſt préciſément que l'idée de l'eſpace pur, que quelques gens font valoir comme une preuve inconteſtable de ſon éxiſtence; & enſuite quelle idée on doit attacher à ce mot de matiere premiere, ou de matiere en général, pour ne pas s'éloigner des principes de la ſaine Philoſophie.

XXXIV. Idée de l'eſpace pur.

L'idée de l'eſpace pur, n'eſt autre que l'idée de l'étenduë, conſidérée ſimplement ſelon ſa longueur, ſa largeur & ſa profondeur, ſans aucun égard à l'impénétrabilité, & aux autres propriétés qui en découlent. Cette idée ainſi abſtraite, nous repréſente l'étenduë de l'Univers, comme denuée de toute qualité, & nous la fait concevoir comme un eſpace pur, qui s'étend d'une maniere uniforme au de là de toutes les bornes, que notre imagination peut lui preſcrire; & cela par les raiſons que j'ai alleguées dans ma défenſe du ſentiment du P. Malebranche, ſur la nature des idées. De là venant à conſidérer les corps ſenſibles qui compoſent l'Univers, ils nous paroiſſent fort différents de cette étenduë abſtraite; & nous jugeons qu'ils ſont placés dans cette étenduë, parceque nous la concevons comme fixe & immobile; au lieu que nous voyons les corps ſenſibles changer continuellement de place; or ce jugement vient de ce que nous ne ſongeons pas, que l'idée de ce prétendu eſpace, n'eſt autre qu'une idée abſtraite de l'étenduë, en tant qu'elle eſt une propriété commune à tous les corps qui compoſent cet Univers; & qu'ainſi elle nous doit paroître dépouillée de toute qualité ſenſible, & de plus, uniforme, fixe, & immobile. Mais réellement chaque corps en particulier fait partie de cette étenduë conſidérée *in concreto*, & ainſi chaque corps eſt à lui-même ſon propre lieu intérieur: mais cela n'empêche pas qu'on ne puiſſe conſidérer l'étenduë abſtraite comme un eſpace pur, uniforme, & immobile, qui renferme tous les

corps

corps ſenſibles, & par rapport au point fixe, duquel nous concevions que les corps ſe meuvent & changent de place. Ce n'eſt qu'en ce ſens qu'on doit entendre ce que je répéte ſouvent en cet ouvrage; qu'il eſt eſſentiel à tout corps d'occuper une place dans l'eſpace: que le mouvement n'eſt que l'éxiſtence du corps en différentes parties de l'eſpace ſucceſſivement &c,; je me ſuis accommodé ainſi aux ſuppoſitions ou aux expreſſions de ceux, dont je combats les ſentiments pour le faire avec plus de force, & tirer de ces ſuppoſitions mêmes, de quoi démontrer la fauſſeté de leurs principes.

XXXV. Idée de la matiere premiere.

L'idée de la matiere premiere, c'eſt l'idée de cette même étenduë en longueur, largeur & profondeur, conſidérée de plus, comme impénétrable & diviſible en parties parfaitement homogenes: dans cette vaſte étenduë qui conſtitue la matiere premiere, on peut donc concevoir comme une infinité de très petites particules, toutes diſtinctes les unes des autres, & de toutes ſortes de figures. On conçoit que ces particules peuvent devenir extrêmement dures ou cohérentes; quelque ſoit la cauſe de leur dureté; qui ſera, ſelon les différents ſyſtêmes, ou la compreſſion du reſte de la matiere, conſidérée dans un état de parfaite fluidité, ou les mouvements conſpirants, ſelon la penſée de M. Jean Bernouilli dans ſa nouvelle Phyſique celeſte; ou enfin, ſi l'on veut, une loi d'attraction; quoiqu'il ne paroiſſe pas que celle-ci puiſſe avoir lieu dans le ſyſtême du plein. Ces particules de différente figure, étant ainſi devenues extrêmement dures, pourront s'attacher & s'unir les unes aux autres, & former, par leurs divers arrangements, des corpuſcules eſſentiellement différents les uns des autres. Ces corpuſcules qui peuvent être auſſi d'une dureté à ne pouvoir être diviſés par aucune force naturelle que ce ſoit, feront donc autant de petits corps élementaires, dont l'aſſemblage formera les élements ſenſibles, tels que l'eau, le ſable, le limon, l'huile & tous les corps qu'il plaira aux Phyſiciens de regarder comme ſimples & élementaires. Enfin des différentes combinaiſons de

ces

ces corps élementaires entr'eux, on conçoit que naissent tous les corps mixtes, tels que les animaux, les végétaux &c. Ainsi tous les corps sont composés d'une même substance, c'est-à-dire, de l'étenduë impénétrable en longueur, largeur & profondeur: malgré l'homogenéité de cette substance, ils différent essentiellement entr'eux, par les divers arrangements & la différente contexture des particules de cette substance homogene. L'or & l'argent ne différent que par la grosseur, la figure, la liaison, la densité des particules dont ils sont composés. Mais ces particules sont substantiellement de même nature.

Tel est le fondement de la Physique moderne, on ne peut reconnoître dans les corps une différence véritablement substantielle & indépendante des affections qu'on appelle méchaniques, sans en revenir aux formes substantielles, ou à quelque chose de semblable. C'est là pourtant où quelques nouveaux Philosophes, dont les écrits sont d'ailleurs si estimables par la politesse & le bon gout, voudroient encore nous ramener aujourd'hui.

M. de Voltaire dans son traité de Métaphysique, qui a paru à la tête de ses élements de la Philosophie Neutonienne de l'édition de Londres 1741., est obligé de reconnoître que Neuton pensoit à peu près comme Descartes sur la matiere premiere; mais en même tems il a soin de faire remarquer que ce n'est pas le raisonnement comme Descartes, mais une fausse expérience de Boyle, qui l'avoit conduit à ce sentiment; & que s'il n'eût pas été trompé, en croyant après Boyle, que l'eau se change en terre, il est à croire qu'il auroit pensé tout autrement; „ puisqu'il ne formoit jamais de „ jugement qui ne fût fondé ou sur l'évidence des Mathé- „ matiques, ou sur l'expérience. Pour moi, je trouve dans M. Neuton, le systême de la matiere premiere établi de telle sorte, qu'il ne paroit pas que ce soit la seule expérience de Boyle qui l'y ait conduit, & qu'il eût dû par conséquent rejetter ce systême, s'il étoit venu à découvrir la fausseté

de

de cette expérience. Mais quoiqu'il en ſoit, eſt-il bien décidé qu'on ne puiſſe former de jugement certain, qui ne ſoit fondé ſur l'évidence des Mathématiques ou ſur l'expérience? N'y a-t-il donc point d'autre principe qui puiſſe éclairer l'Eſprit, & le conduire de raiſonnement en raiſonnement dans la recherche des vérités, qui ſont hors de la ſphére des Mathématiques & de l'expérience? Si cela eſt, il ne faudra plus compter parmi les ſciences, ni la Métaphyſique, ni la Morale. Et cependant on a cru juſqu'ici que c'étoit à la Métaphyſique à répandre la lumiere juſques ſur les principes mêmes de la Géometrie. Mais voyons un peu s'il y a toujours bien de la juſteſſe dans les raiſonnements de ceux, qui ne veulent former de jugement qui ne ſoit fondé ou ſur l'évidence des Mathématiques, ou ſur l'expérience.

XXXVI. Premiere objection contre la matiere premiere, qu'on ne peut s'en former aucune idée.

„ Qu'eſt ce qu'une matiere premiere, dit M. de Voltaire; „ qui n'eſt rien des choſes de ce monde, & qui les produit „ toutes? C'eſt une choſe dont je ne puis avoir aucune idée, „ & que par conſéquent je ne dois point admettre. Il eſt „ bien vrai que je puis me former en général, l'idée d'une „ ſubſtance étenduë, impénétrable & figurable, ſans déter- „ miner ma penſée où à du ſable, où à du limon, où à de „ l'or &c.; mais cependant ou cette matiere eſt réellement „ quelqu'une de ces choſes, ou elle n'eſt rien du tout. De „ même je puis penſer à un triangle en général, ſans m'ar- „ rêter au triangle équilateral, au ſcalene, à l'iſoſcele. „ Mais il faut pourtant qu'un triangle qui éxiſte, ſoit l'un „ de ceux-là. Cette idée ſeule bien peſée, ſuffit peut-être pour „ détruire l'opinion d'une matiere premiere.

XXXVII. Réponſe.

On ne doit pas dire que la matiere premiere ne ſoit rien des choſes de ce monde, elle eſt au contraire toutes les choſes de ce monde; j'entends du monde corporel, puiſque tous les corps ſont compoſés de cette matiere premiere; qu'ils ne ſont que des maſſes de cette matiere, qui ne différent entr'elles que par les divers arrangements de leurs parties. Cette matiere premiere pourroit même éxiſter actuellement

ſans

ſans être ni ſable, ni or, ni limon &c. : alors ce ſeroit, comme le dit fort bien M. de Gamaches, ce que les Philoſophes entendent communément par le nom d'eſpace, mais un eſpace doué de toutes les propriétés qui lui conviennent eſſentiellement, comme à une choſe poſitivement étenduë, c'eſt-à-dire un eſpace impénétrable, & diviſible en parties parfaitement homogenes. La comparaiſon que fait M. de Voltaire entre une telle étenduë en général, & un triangle en général n'eſt pas juſte. L'équivoque de ce terme, *en général* lui a impoſé. L'idée du triangle en général eſt une idée abſtraite : l'idée de la matiere en général, ou de la matiere premiere n'eſt pas une idée abſtraite, mais l'idée d'une matiere homogene & réelle, dont tous les corps ſont compoſés. Il en eſt de la matiere premiere par rapport à l'or, au ſable, au limon &c., comme de l'idée du fer par rapport à une horloge, à une ſerrure, à une ſcie, à un coffre &c. le fer eſt comme la matiere premiere de ces ouvrages de l'art. Le fer en un ſens n'eſt ni une horloge, ni une ſerrure, ni une ſcie &c., & en un autre ſens, il eſt toutes ces choſes; car ces différentes choſes ne ſont que le fer même arrangé d'une telle ou telle façon. Tous les corps naturels ne ſont que les ouvrages de l'art, ou de la ſageſſe du Créateur agiſſant ſur la matiere. C'eſt en ce ſens que Platon a défini la nature: *Ars Dei in materia*. C'eſt en façonnant les différentes parties de la matiere homogene ſelon les deſſeins de ſa ſageſſe, que le Divin Ouvrier en a tiré toutes les productions de la nature. Et cela ſoit qu'il ait créé premierement la matiere dans cet état de parfaite homogenéité, & qu'enſuite il en ait arrangé les différentes parties, ſelon qu'il a jugé à propos, ſoit qu'il l'ait créée toute partagée en différents amas, & avec ces divers arrangements qui conſtituent les différents corps. Car l'un & l'autre lui étoit égal. Tout ainſi qu'on conçoit qu'en voulant créer une horloge, il auroit pu commencer par créer la matiere, dont il auroit voulu qu'elle fût compoſée, & lui donner enſuite l'arrangement convenable pour

en faire une horloge; ou bien créer tout d'un coup cette matiere dans l'arrangement qu'elle doit avoir pour conſtituer une horloge.

L'Illuſtre Auteur du ſpectacle de la nature dans ſon hiſtoire de la Phyſique expérimentale, Entretien VIII. trouve *admirables* les Philoſophes, qui admettent une matiere premiere (ce ſont pourtant de ſon aveu tous les Philoſophes qui ont jamais été) *de chercher l'analyſe de l'or, & de le réduire en ſes principes pour les pouſſer juſqu'à la matiere premiere. Autant vaudroit, ajoute-t-il, analyſer des fleurs au fourneau des Chymiſtes dans l'eſpérance de trouver en derniere décompoſition une fleur en général au fond du récipient.* Quelque brillante que ſoit cette comparaiſon d'une fleur en général avec la matiere premiere, on ſent bien qu'elle n'eſt pas plus juſte que celle que M. de Voltaire a tirée du triangle en général: & la même réponſe peut bien ſuffire pour détruire l'impreſſion, que ces ſortes de traits font ordinairement dans l'eſprit des Lecteurs, qui pour la plupart ſont plus frapés de ce qui éblouit l'imagination, que de ce qui éclaire l'entendement.

XXXVIII. Seconde objection; qu'en remuant au hazard la matiere on en pourroit former des corps organiſés.

„ 2. Dit M. de Voltaire, ſi la matiere quelconque miſe en „ mouvement ſuffiſoit pour produire ce que nous voyons ſur „ la terre, il n'y auroit aucune raiſon pour laquelle de la „ pouſſiere bien remuée dans un tonneau, ne pourroit pro„ duire des hommes & des arbres, ni pourquoi un champ „ ſemé de bled, ne pourroit pas produire des Baleines & des „ Ecreviſſes au lieu de froment.

XXXIX. Réponſe.

Tous les ouvrages de l'art, quelques merveilleux qu'ils ſoient, ne s'éxécutent pourtant qu'avec de la matiere & du mouvement. C'eſt par le mouvement qu'un ouvrier coupe & retranche les parties ſuperflues d'une maſſe de matiere, pour en faire les piéces qui doivent compoſer ſa machine; & c'eſt par le mouvement qu'il les aſſemble dans la juſte diſpoſition, où elles doivent être pour former un ſeul tout, qui réponde à l'unité du deſſein qui a reglé ſon action. Cette vérité ſuppoſée, ſi un homme qui n'auroit d'autre idée

de

de la conſtruction de ces machines ingénieuſes, qui malgré leur ſimplicité, ne laiſſent pas que de renfermer un nombre prodigieux de parties, dont la liaiſon réciproque plus admirable encore que la ſtructure de chacune en particulier, ne pourroit être devinées que très difficilement par un habile Méchanicien, qui les verroit deſaſſemblées & diſperſées confuſément ſur une table: tels que ſont, par exemple, les Tableaux mouvants du fameux Pere Sebaſtien, qui a ſu imiter, ſelon la judicieuſe remarque de M. Fontenelle, d'aſſez près le Méchaniſme des Animaux par l'art merveilleux de réduire en un petit eſpace un grand nombre d'organes, qui produiſent de grands effets; ſi, dis-je, un homme qui n'auroit d'autre idée de la conſtruction, ſinon qu'elle eſt compoſée d'une certaine matiere arrangée par le moyen du mouvement, s'aviſât ſérieuſement de prendre une certaine quantité de cette matiere, de la couper, de la remuer & d'en aſſembler au hazard les différentes parties, dans l'eſpérance de rencontrer enfin une conſtruction parfaitement ſemblable à celle d'un tableau mouvant du P. Sebaſtien, que devroit-on penſer de la conduite de cet homme? Or peut-on s'imaginer qu'il fût plus aiſé de rencontrer la conſtruction d'un arbre ou d'un cheval, en remuant de la pouſſiere dans un tonneau? M. de Voltaire avoue dans ce même chapitre que les mêmes ſels, les mêmes ſoufres, en un mot les mêmes Elements qui forment le bled par un certain arrangement, forment auſſi, mais par un autre arrangement, notre ſang, nos chairs, & tout ce que nous ſommes quant au corps. Qu'il diſe donc pourquoi une certaine quantité de ces ſels, de ces ſoufres &c. en un mot une certaine quantité de farine bien remuée dans un tonneau, ne produiroit pas le ſang & les chairs d'un animal? Mais qui ne voit que ſi pour éxécuter les ouvrages de l'art, le mouvement qu'on imprime à la matiere ne doit pas être un mouvement quelconque, un mouvement aveugle, mais qu'il doit être reglé & meſuré ſelon certaines loix, qui portent toujours le caractere d'une intelligence plus

ou moins étenduë; les ouvrages de la nature infiniment supérieurs aux ouvrages de l'art par le nombre, la varieté, la délicatesse, & la précision de leurs parties, par cette infinité de combinaisons & de rapports des unes avec les autres, qui se réduisent enfin à l'unité la plus juste & la plus reguliére, ne peuvent donc être formés que par le moyen d'un mouvement reglé sur des loix qui portent le caractére d'une sagesse absolument infinie.

XL. Que la détermination des especes s'accorde parfaitement avec l'idée d'une matiere premiere & homogene.

„ Quand donc M. de Voltaire ajoute que puisqu' aucun „ mouvement, aucun art n'a jamais pu faire venir des poissons au lieu de bled dans un champ, ni des nefles au „ lieu d'un agneau dans le ventre d'une brebis, ni des ro- „ ses au haut d'un chêne, ni des soles dans une ruche „ d'abeilles &c.; on en doit conclure que toutes les especes „ ont été déterminées par le Maître du monde, qu'il y a „ autant de desseins différents qu'il y a d'especes différentes, „ & que de la matiere & du mouvement il ne naîtroit „ qu'un cahos éternel sans ces desseins; tout ce qu'il dit là est vrai, mais tout aussi s'accorde parfaitement avec nos principes sur la matiere premiere & le mouvement. Quand nous disons que tous les corps sont composés d'une même matiere, & qu'ils ne différent entr' eux que par les divers arrangements des parties de cette matiere, nous ne prétendons pas qu'un mouvement aveugle soit la cause efficiente de ces divers arrangements. Bien loin de-là, nous ne reconnoissons aucune efficience proprement dite dans le mouvement: nous ne le regardons que comme une passion dans la matiere; & comme nous pensons qu'il n'y a que celui qui donne & conserve l'Etre à la matiere, qui puisse lui imprimer le mouvement: nous croyons aussi que cet Etre infiniment puissant & infiniment sage regle tous les mouvements, & tous les arrangements qu'il donne à la matiere sur les desseins éternels de sa sagesse. J'avoue que dès le commencement du monde, Dieu a déterminé sur autant de desseins & de plans particuliers, selon notre maniere de concevoir,

l'organiſation particuliere de toutes les eſpeces d'animaux & de plantes, dont il a voulu enrichir & parer la nature; mais puiſque M. de Voltaire convient que les mêmes Elements différemment arrangés dans le bled & dans notre corps forment l'un & l'autre, il faut auſſi qu'il convienne que les germes de tous les animaux & de tous les végétaux, qui contiennent leurs corps déja tous formés & organiſés, ſont composés de ces mêmes Elements ſeulement arrangés d'une maniere un peu différente dans les uns & dans les autres. De-là il ſuit que quoique tous ces germes ſoient formés d'une même matiere, cependant leur contexture particuliere, la conformation & la diſpoſition déterminées de leurs fibres & de leurs vaiſſeaux, eſt une cauſe très-ſuffiſante pour faire qu'ils ne puiſſent croitre, & ſe déveloper que d'une maniere déterminée, & qu'ainſi la ſeule difference de l'arrangement, que le Créateur a miſe entre les différentes parties de la matiere, ſera toujours qu'on ne verra jamais croitre des poiſſons au lieu de bled dans un champ, ni des roſes au haut d'un chêne, ni des nefles au lieu d'un agneau dans le ventre d'une brebis &c.

XLI. Troiſiéme objection contre la matiere premiere: que les Elements ont chacun leur nature propre & invariable.

Mais au moins, repliquera-t-on, ces Elements dont les végétaux & les Animaux ſont composés, ces Etres primitifs qui ne ſe décompoſent jamais, dont on ne peut tirer que leurs propres parties plus attenuées, de tels Elements ne peuvent être formés d'une ſeule matiere homogene: il faut que chacun ait ſa nature propre & invariable. L'expérience même confirme ce ſentiment, puiſque le ſel n'a jamais pu être changé en ſoufre, l'eau en terre, l'air en feu, l'or en ſable &c., donc ces natures ſont chacune à elles-mêmes leur matiere premiere. Tel eſt le dernier argument de M. de Voltaire, & telle eſt auſſi la preuve, ſur laquelle l'Auteur du ſpectacle de la nature inſiſte davantage pour appuyer le même ſentiment.

XLII. Réponſe.

Sans entrer ici dans des détails de Phyſique & de Chymie, par leſquels on pourroit peut-être fort bien prouver que

tous

tous ces prétendus Elements ne ſont ni ſi ſimples, ni ſi invariables qu'on les ſuppoſe; pour répondre ſolidement à l'objection propoſée, il n'eſt beſoin que d'écarter toute équivoque de l'état de la queſtion. Si l'on prétend que les Elements, quels qu'ils ſoient, ſont ſortis tous formés de la main de Dieu, & que de la maniere, dont il les a formés, il n'y a dans la nature aucune force capable de les décompoſer, & de les réduire en d'autres principes; c'eſt ce que nous n'aurons pas difficulté d'accorder; mais auſſi ce n'eſt pas de quoi il s'agit. La queſtion eſt de ſavoir, ſi ces Elements ſont tous réellement formés d'une même matiere homogene; de ſorte qu'une maſſule élementaire d'or, par exemple, ne différe d'une maſſule élementaire d'eau, que par les divers arrangements des plus petites particules, dont ces maſſules ſont compoſées. Je dis ceci dans la ſuppoſition de la diviſibilité de la matiere à l'infini, que je regarde comme une vérité démontrée. Mais quand même on voudroit ſuppoſer, que les particules élementaires ſont autant d'atômes indiviſibles, on en pourroit conclure tout au plus, que ces atômes différent eſſentiellement par leur figure, mais non jamais par leur ſubſtance. Revenant donc à la ſuppoſition de la diviſibilité de la matiere à l'infini, il eſt évident, que quand on dit que les particules élementaires, les globules de l'eau, par exemple, ſont parfaitement ſolides; on ne doit pas entendre par cette ſolidité, ou plutôt par cette dureté parfaite une indiviſibilité abſolue, mais ſeulement une très-grande force de cohéſion, qui empêche que les parties, dont ces globules ſont compoſés, ne puiſſent être diviſées par l'action des corps qui les environnent. De là il ſuit évidemment qu'il n'y a pas contradiction que ces globules ne puſſent changer de figure, ſi Dieu le vouloit. D'un autre côté il eſt clair, que ſi par la volonté de Dieu les globules de l'eau de ſphériques qu'ils ſont, devenoient cubiques, ils ne pourroient plus former par leur aſſemblage un corps ſenſible, tel que l'eau, mais un autre corps doué de qualités ſenſibles

tout-

tout-à-fait différentes : ce feroit un corps confiftant, opaque, d'une denfité, & par conféquent d'une gravité fpécifique différente de celle de l'eau : il en eft de même des maffules élementaires de l'or. Si Dieu leur faifoit changer de figure, il eft évident que le corps qui en réfulteroit ne pourroit conferver les mêmes qualités fenfibles que nous remarquons dans l'or; il y auroit du changement dans fa denfité, dans fa couleur, dans fa fléxibilité, dans fa fixité; puifque de telles qualités dépendent effentiellement de la groffeur, de la configuration, & de la liaifon des particules, dont l'or eft actuellement compofé. Ce feroit donc un corps d'une nature tout-à-fait différente de celle de l'or. Par là on voit que les Elements pourroient abfolument changer de nature; & que quand on dit qu'ils font naturellement invariables & indéftructibles, on ne doit pas entendre qu'ils foient tels effentiellement, mais feulement par l'inftitution de l'Auteur de la nature.

C'eft donc pouffer la chofe un peu loin, que de dire avec M. de Voltaire „ que pour que les parties primitives de fel „ fe changent en parties primitives d'or, il faut deux cho„ fes, anéantir ces élements de fel, & créer des élements „ de l'or. Puifque l'on conçoit aifément qu'en changeant la configuration intérieure des particules compofantes les parties primitives de l'or & du fel, Dieu changeroit auffi la nature de ces parties primitives; & qu'ainfi, puifque la nature de ces parties primitives dépend de la configuration des petites particules, dont elles font compofées, Dieu pourroit fans doute changer un élement de fel en un élement de l'or, en donnant aux particules de celui-là, le même arrangement, qui conftitue la nature de celui-ci.

XLIII. Contradiction de M. de Voltaire.

Une marque certaine qu'il y a de l'excés à prétendre, que la tranfmutation d'un élement en un autre élement foit abfolument impoffible; c'eft qu'une telle prétention a conduit M. Voltaire jufqu'à foutenir encore que „ puifque dans la „ conftitution préfente de cet Univers, il est impossible que l'élement qui fert à

faire

„ faire un homme, ſoit changé en l'élement d'un arbre ou „ d'une pierre, il faudroit pour faire un élement de pierre „ à la place d'un élement d'homme, anéantir un de ces „ élements, & en créer un autre à ſa place; & cela ſans ſonger qu'un peu auparavant il avoit dit, que les mêmes élements qui forment le bled, forment auſſi par un différent aſſemblage le corps de l'homme. On auroit beau dire, pour juſtifier ſa propoſition, qu'il ne parle que de la conſtitution préſente de cet Univers, une telle limitation ne peut faire ici aucun ſens raiſonnable. Car où il entend par cette conſtitution les loix établies dans la nature; & en ce ſens quoiqu'il ſoit vrai que la tranſmutation d'un élement en un autre élement ſoit naturellement impoſſible, il ne s'enſuit pas de là, que pour changer un élement en un autre élement, il falût anéantir l'un, & créer l'autre en ſa place; puiſqu'une telle voie feroit auſſi extraordinaire, & auſſi contraire à la conſtitution préſente de cet Univers, que celle de changer la configuration intérieure de ces élements: ou bien il entend par la conſtitution préſente de cet Univers, la nature & l'eſſence de la matiere, telle qu'elle a été créée; & en ce ſens la propoſition eſt abſolument fauſſe, puiſqu'à ne conſidérer que l'eſſence de la matiere indépendamment des loix établies, la tranſmutation de l'or en ſel n'eſt pas plus impoſſible, que la tranſmutation du bled en la chair d'un animal.

XLIV. Concluſion de ce diſcours: que tous les hommes ont la même idée de la ſubſtance des corps.

Nous avons donc prouvé juſqu'ici, que toutes les propriétés de la matiere ſe déduiſent de l'idée de l'étenduë; & on a vu que les principes mêmes de M. Locke, nous ont fourni des preuves convaincantes de cette déduction, & des réponſes aux difficultés, qui en détournant l'attention de l'Eſprit auroient pu la rendre douteuſe. Or cela ne fait-il pas voir clairement, que M. Locke n'a pas une autre idée que le P. Malebranche de la ſubſtance de la matiere, quoiqu'il en juge différemment. Car premierement M. Locke, & tous les hommes doivent avoir la même idée de l'étenduë; puiſque ſelon lui, l'idée de l'étenduë eſt une idée ſimple, par rapport

à la-

à laquelle l'Esprit est passif, & qui doit être par conséquent la même dans tous les Esprits.

2. On a montré par les principes mêmes de M. Locke, qu'entre l'idée de l'étenduë, & celle de l'impénétrabilité, il y a une connéxion nécessaire & si évidente, que l'Esprit en a une perception immédiate & intuitive. Or M. Locke avoue que la solidité ajoutée à l'étenduë, fait la substance du corps.

3. On a fait voir, que la distinction des parties, leur figure, leur mobilité, & leur divisibilité découlent nécessairement de l'idée d'une étenduë impénétrable, & M. Locke en tombe d'accord.

4. On a fait voir aussi, & M. Locke le dit expressément, que les qualités secondes des corps dépendent entiérement des différentes déterminations des qualités premieres, c'est-à-dire, de la grosseur, de la figure, de la liaison, du mouvement des parties étenduës & solides, dont ils sont composés.

M. Locke voit donc, aussi-bien que le P. Malebranche, que l'étenduë est le soutien de toutes les qualités premieres & secondes, que nous observons dans les corps; & tout homme qui voudra y apporter quelque attention, ne pourra manquer d'en voir autant. Or qu'est-ce que la substance des corps, sinon le sujet des qualités que nous y remarquons, lesquelles qualités n'éxistent que par l'éxistence de ce sujet, puisqu'elles ne sont que des manieres d'Etre, ou des modes de son éxistence. Or il est clair que l'impénétrabilité, la figure, la divisibilité &c. ne peuvent éxister que dans l'étenduë. L'étenduë donc, en tant qu'elle éxiste avec ces modes ou manieres d'Etre, qui en sont inséparables, est la substance du corps; & considérée abstractivement en elle-même, elle en est l'essence; parceque c'est cette premiere chose que nous concevons dans les corps, & qui est la source de toutes leurs propriétés.

Voici enfin une preuve que l'étenduë ne peut être la propriété d'une autre substance plus occulte, à laquelle on voudroit

XLV. Démonstration, que l'étenduë ne peut

être une propriété de quelque substance occulte.

droit bien ſavoir ce qui manque pour être une véritable démonſtration. Toute propriété eſt un mode de ſa ſubſtance, c'eſt-à-dire, qu'elle eſt la ſubſtance même, en tant que modifiée, ou éxiſtante d'une certaine maniere. Donc on ne peut avoir une idée claire d'une propriété, qu'on n'ait une idée claire de ſa ſubſtance; puiſque l'idée de la propriété renferme néceſſairement l'idée de la ſubſtance dont elle eſt un mode, & que même elle n'eſt que l'idée de la ſubſtance, en tant qu'éxiſtante d'une certaine façon. Or nous avons une idée claire de l'étenduë; puiſque c'eſt une idée ſimple, qui repréſente clairement à tous les hommes le même objet; je veux dire, une dimenſion en longueur, largeur & profondeur; & qu'une telle idée eſt l'objet de la Géometrie, qui eſt la plus claire de toutes les ſciences. Donc ſi l'étenduë étoit la propriété d'une autre ſubſtance, cette ſubſtance ne pourroit être occulte, comme on le ſuppoſe; mais elle devroit être connue auſſi évidemment que l'étenduë; puiſque l'étenduë ne ſeroit que cette ſubſtance même. Ceux-là donc ſont une ſuppoſition viſiblement abſurde, qui prétendent que la ſubſtance de la matiere eſt un certain ſujet incompréhenſible, dont l'étenduë n'eſt qu'une propriété.

XLVI. Que ceux, qui défendent cette ſubſtance occulte, ne jugent pas ſelon leurs idées.

En un mot M. Locke, & tous les Philoſophes, qui refuſent de reconnoître l'étenduë comme une véritable ſubſtance, raiſonnent ſur l'eſſence du corps à peu près, comme quelques Ariſtoteliciens ſur l'eſſence des modes, de la rondeur, par exemple; un Ariſtotelicien voit auſſi-bien qu'un autre homme, qu'en diſpoſant les parties d'un corps de telle façon, que les parties de la circonférence ſoient toutes également éloignées de celle qui eſt au milieu, il en réſulte eſſentiellement la rondeur dans ce corps: il voit donc évidemment que la rondeur n'eſt qu'une diſpoſition de parties, & que cette diſpoſition n'eſt pas différente des parties ainſi diſpoſées. Il apperçoit donc évidemment ce que c'eſt que la rondeur, il en voit l'eſſence de la maniere la plus claire & la plus diſtincte. Cependant malgré cette évidence, il lui plait de juger

que

que la rondeur eſt toute autre choſe; que c'eſt une entité réellement diſtinguée & ſéparable du corps rond. Mais ce jugement fait-il qu'il n'ait les mêmes idées que les autres Philoſophes. Non ſans doute: il prouve ſeulement qu'un tel Philoſophe ne juge pas ſelon ce qu'il voit. C'eſt ce que font ceux, qui ne peuvent s'empêcher de voir que l'étenduë eſt ce que l'on conçoit de premier dans le corps, cette choſe d'où découlent toutes ſes propriétés; cette choſe en un mot, par laquelle on conçoit qu'un corps, comme une pierre, a ſon éxiſtence propre, & qui malgré cela veulent recourir à des ſujets occultes & incompréhenſibles pour en faire la ſubſtance des corps.

Il eſt donc démontré, que c'eſt dans l'étenduë impénétrable que conſiſte la ſubſtance de la matiere, & que par conſéquent les corps ne peuvent avoir d'autres facultés ou qualités, que celles qui réſultent de la figure & du mouvement des parties de cette étenduë impénétrable, dont ils ſont compoſés. Il a de plus été démontré, que la faculté de penſer ne peut conſiſter dans aucun arrangement, ou mouvement des parties de la matiere; puiſque ce ne ſont que des rapports de diſtance, qui n'ajoutent aucune perfection intrinſeque à la matiere. Il paroit donc qu'on ne ſauroit ſolidement établir les principes, ſur leſquels M. Locke a fondé ſa demonſtration de l'immaterialité de Dieu, qu'il n'en réſulte une démonſtration invincible de l'immaterialité de toute ſubſtance penſante.



CINQUIEME PARTIE.

Examen des raisons, sur lesquelles M. Locke appuie son doute touchant l'immaterialité de l'Ame.

SECTION PREMIERE.

I. Exposition du célébre doute de M. Locke sur la materialité de l'Ame.

C'Est au Chap. 3. du Liv. 4., où il traite de l'étenduë de la connoissance humaine, que M. Locke propose son fameux doute sur l'immaterialité de l'Ame.

Après avoir établi que l'étenduë de notre connoissance, est non seulement au dessous de la réalité des choses, mais qu'elle ne répond pas même à l'étenduë de nos propres idées; parceque n'en connoissant pas tous les rapports, il nous est impossible de résoudre toutes les questions, qu'on peut faire sur chacune de ces idées, il en apporte deux exemples, l'un tiré de la Géometrie, l'autre de la Métaphysique. „ Nous avons, dit-il, des idées d'un quarré, d'un cercle, „ & de ce qu'emporte égalité; cependant nous ne serons „ peut-être jamais capables de trouver un cercle égal à un „ quarré, & de savoir certainement s'il y en a. Nous avons „ des idées de la matiere & de la pensée; mais peut-être „ ne serons-nous jamais capables de connoitre, *si un Etre* „ *purement materiel pense ou non*, par la raison qu'il nous „ est impossible de découvrir par la contemplation de nos „ propres idées, sans révelation, si Dieu n'a point donné „ à quelques amas de matiere disposés, comme il le trouve „ à propos, la puissance d'appercevoir & de penser; ou s'il „ a joint & uni à la matiere ainsi disposée, une substance „ immaterielle qui pense. *Car par rapport à nos notions, il* „ *ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir, que Dieu peut*, „ *s'il lui plait, ajouter à notre idée de la matiere la faculté* „ *de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre sub-* „ *stance avec la faculté de penser*; puisque nous ignorons

„ en

„ en quoi consiste la pensée, & à quelle espèce de sub-
„ stance cet Etre Tout-puissant a trouvé à propos d'accor-
„ der cette puissance, qui ne sauroit être dans aucun Etre
„ créé, qu'en vertu du bon plaisir & de la bonté du Créa-
„ teur. Je ne vois pas quelle contradiction il y a, que Dieu
„ cet Etre Pensant, Eternel, & Tout-Puissant donne, s'il
„ veut, quelques degrés de sentiment, de perception & de
„ pensée à certains amas de matiere créée & insensible, qu'il
„ joint ensemble, comme il le trouve à propos; quoique j'aie
„ prouvé, si je ne me trompe, l. 4. c. 10. que c'est une parfaite
„ contradiction de supposer que la matiere, qui de sa nature
„ est évidemment destituée de sentiment & de pensée, puisse
„ être ce premier Etre pensant qui éxiste de toute éternité.

On a déja vu que la démonstration de M. Locke, que la matiere ne sauroit être le premier Etre pensant, est toute fondée sur ce principe, que la simple ou pure matiere n'est que de l'étenduë solide, incapable de se donner le mouvement, quand elle est une fois en repos, & dont les parties ayant reçû le mouvement ne peuvent que se heurter, se diviser, & rien de plus; de sorte qu'il est autant impossible, que la matiere avec le mouvement puisse produire la pensée, qu'il l'est, que le néant produise la matiere; parcequ'il faudroit pour cela que l'arrangement, c'est-à-dire, la juxtaposition ou relation locale des parties solides de la matiere devînt une pensée, *ce qui est la chose du monde la plus absurde*. Voila ce que M. Locke admet, & suppose comme évident par la contemplation de nos propres idées.

II. Qu'un tel doute renverse les principes de sa démonstration de l'immaterialité de Dieu.

Puis donc que l'Etre, ou la réalité du sentiment de la perception & de la pensée, n'est point contenu dans la simple & pure matiere; pour donner à la matiere quelques degrés de sentiment, de perception & de pensée, il faut absolument que Dieu lui ajoute quelques degrés d'Etre & de réalité de plus que ce qu'elle en a par sa propre nature, d'où il suit évidemment qu'un Etre *purement materiel* ne peut penser; puisque de l'aveu de M. Locke, il ne peut

acquérir

acquérir la penſée par le ſimple arrangement des parties ſolides de la matiere, mais ſeulement par l'addition de quelques nouveaux degrés d'Etre, leſquels n'étant point contenus dans la pure matiere, font qu'un Etre materiel auquel ils ſont ajoutés, ne peut, ni ne doit plus être conſidéré comme un Etre purement materiel.

III. La réalité de la penſée ajoutée à la matiere, devroit être une ſubſtance.

En ſecond lieu, il eſt évident par la contemplation de nos propres idées, que tout Etre qui a ſon éxiſtence & ſa réalité propre diſtinguée de l'éxiſtence, & de la réalité d'un autre Etre, eſt une ſubſtance qui ne peut appartenir à un autre Etre, comme faculté ou mode de cet Etre: c'eſt par là que nous connoiſſons qu'un caillou poſé ſur une planche eſt une ſubſtance diſtinguée de cette planche, & qu'il ſeroit de la derniere abſurdité de penſer que le caillou fût une faculté ou propriété de la planche, ou la planche, une faculté ou propriété du caillou.

Puis donc que la faculté de penſer, de l'aveu de M. Locke ne peut être tirée du ſein de la matiere, ni produite par l'arrangement de ſes parties; il faudroit pour l'ajouter à la matiere, que Dieu la créât de rien, comme il a créé la matiere même au commencement du Monde; & comme l'éxiſtence eſt l'effet de la création, il faut que tout Etre que Dieu crée ſéparément d'un autre Etre, ait auſſi ſon éxiſtence propre diſtinguée de celle de cet autre Etre. Ainſi la faculté de penſer produite dans la matiere, comme on le ſuppoſe, par une création diſtinguée de la création de la matiere, aura ſon éxiſtence propre diſtinguée de celle de la matiere; elle ſera par conſéquent une ſubſtance diſtinguée de la matiere, & ne pourra plus en être une faculté ou propriété.

IV. La faculté de penſer ajoutée à la matiere, ſi elle n'eſt pas une ſubſtance; doit être un accident péripatéticien.

En troiſiéme lieu, ou que M. Locke convient que les facultés d'un ſujet, ne ſont que des modifications de ce ſujet, qui n'ont aucune réalité diſtinguée de celle du ſujet, comme nous le connoiſſons évidemment par la contemplation de nos propres idées; & alors il doit auſſi convenir que la matiere

ne peut avoir d'autres facultés que celles qui dépendent de la grosseur, de la figure, du mouvement, & de la contexture de ses parties solides, qui sont, selon M. Locke, les qualités premieres de la matiere, d'où dérivent toutes ses autres qualités ou facultés: & comme de son aveu la faculté de penser ne dépend aucunement de ces qualités premieres de la matiere, il s'ensuivra évidemment contre lui, que la faculté de penser ne peut jamais devenir une faculté de la matiere: ou que M. Locke reconnoit que les facultés d'un sujet sont des Etres distingués réellement de ce sujet, & pour lors il revient aux formes substantielles & aux accidents de l'école, qu'il rejette ailleurs avec tant de mépris comme de pures chimeres; & il devra par conséquent reconnoître contre ses propres décisions, que les deux facultés de l'Ame, qu'on appelle entendement & volonté, sont des Etres distingués réellement de l'Ame; & que Dieu pourroit détacher ces deux facultés de sa propre Ame, pour ajouter p. e. la faculté, ou l'Etre de son entendement à son chapeau, & la faculté ou l'Etre de sa volonté, à son épée.

V. Qu'on ne sauroit comprendre pourquoi M. Locke é ige une certaine dispo[illegible]tion dans l'amas de matiere auquel Dieu pourroit ajouter la faculté de penser.

En quatriéme lieu, on ne peut comprendre pourquoi M. Locke, parlant de la faculté de penser que Dieu peut ajouter à la matiere, ne dit pas absolument que Dieu peut l'ajouter à tout amas de matiere, mais seulement à certains amas de matiere disposés, comme il le trouve à propos; car puisque l'arrangement des parties de la matiere ne peut aucunement contribuer à la pensée, & qu'il faut que cette faculté lui soit ajoutée d'ailleurs; tout amas de matiere, quelque disposition de parties qu'on lui attribue, est également capable, ou pour mieux dire, également incapable de recevoir une telle faculté.

VI. Cōtradiction & paradoxe insoutenable de M. Locke dans son doute sur la materialité de l'Ame.

De tout cela, il suit évidemment qu'il y a non seulement une contradiction manifeste, mais encore un paradoxe insoutenable en cette proposition de M. Locke: *Qu'il ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir que Dieu peut ajouter à notre idée de la matiere la faculté de penser, que de comprendre*

qu'il

qu'il y joigne une autre ſubſtance qui penſe. Car, ou l'on entend par le mot de faculté un mode ou un rapport qui nait de la conſtitution intérieure de la ſubſtance, ainſi que M. Locke le dit quelque part; & alors il eſt clair que la matiere ne peut avoir de facultés, que celles qui naiſſent de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la liaiſon de ſes parties, & que comme il eſt impoſſible que la faculté de penſer ſoit un effet, & une détermination de ces ſortes de qualités de la matiere, il eſt auſſi impoſſible que la matiere puiſſe jamais avoir la faculté de penſer: ou l'on entend par faculté, un Etre diſtingué de ſon ſujet, & alors outre que l'on confond l'idée de la ſubſtance avec l'idée de ſes facultés, on retombe dans les formes & les accidents de l'école, que ſelon M. Locke, il eſt non ſeulement mal-aiſé, mais abſolument impoſſible de concevoir. Au lieu que rien n'eſt plus facile que de concevoir, que Dieu joigne à la matiere une ſubſtance qui penſe; en ce ſens qu'il établiſſe par un rapport réciproque les mouvements de la matiere, cauſes occaſionnelles des penſées dont il affecte l'Ame, & les penſées & volontés de l'Ame, cauſes occaſionnelles des mouvements qu'il produit dans le corps. On auroit beau ſe récrier qu'il n'eſt pas démontré que l'union de l'Ame & du corps dans l'homme ne conſiſte que dans un tel rapport réciproque. Sans entrer dans cet examen, il nous ſuffit ici qu'on ne puiſſe nous conteſter ces deux choſes, l'une qu'on peut aiſément concevoir une telle union du moins comme poſſible, l'autre qu'une telle union ſuppoſée, il y auroit entre l'Ame & le corps cette même communication de penſées & de mouvements, que nous y obſervons; cela, dis-je, ſuffit pour faire ſentir l'extravagance de cette propoſition de M. Locke: qu'il ne nous eſt pas plus mal-aiſé de concevoir que Dieu ajoute à la matiere la faculté de penſer, qu'il n'eſt aiſé de concevoir qu'il y joigne une ſubſtance douée de la faculté de penſer.

SECTION

SECTION SECONDE

Des Causes occasionnelles.

CEtte même maniere d'entendre & d'expliquer l'union de l'Ame avec le corps ruine aussi entiérement la preuve, que M. Locke apporte pour justifier la proposition que nous venons de réfuter, puisqu'elle n'est appuiée que sur cette fausse supposition, dont nous avons déja démontré l'absurdité par ses propres principes, v. ci-dessus p. I. que le corps produit des sensations dans l'Ame, non comme cause purement occasionnelle, mais comme cause vraiment efficiente par une action immédiate sur l'Ame, qui soit l'effet & la suite d'un vrai pouvoir actif, & d'une vraie vertu qui soit en lui. Voïci ses paroles: ,, Le corps, autant que nous pouvons le concevoir, n'est capable que de fraper & d'affecter un corps, ,, & le mouvement ne peut produire autre chose que du mouvement, si nous nous en rapportons à tout ce que nos ,, idées nous peuvent fournir sur ce sujet; de sorte que lorsque nous convenons que le corps produit le plaisir ou la ,, douleur, ou bien l'idée d'une couleur ou d'un son, nous ,, sommes obligés d'abandonner notre raison, d'aller au de là ,, de nos propres idées, & d'attribuer cette production au ,, seul bon plaisir de notre Créateur. Or puisque nous sommes contraints de reconnoître que Dieu a communiqué au ,, mouvement des effets, que nous ne pouvons jamais comprendre que le mouvement soit capable de produire, quelle ,, raison avons nous de conclure qu'il ne pourroit pas ordonner que ces effets soient produits dans un sujet, que ,, nous ne saurions concevoir capable de les produire, aussi-bien que dans un sujet, sur lequel nous ne saurions comprendre que le mouvement de la matiere puisse opérer en ,, aucune maniere.

I. Pour justifier son doute sur la materialité de l'Ame, M. Locke suppose dans le corps une véritable puissance d'agir sur l'Esprit.

Je connois qu'on est obligé d'abandonner sa raison & d'aller non seulement au delà de ses propres idées, mais encore

II. Fausseté d'une telle prétention.

contre les connoiſſances les plus claires, dès qu'on veut de toute force que le corps produiſe le plaiſir, la douleur, & toutes les idées de l'Ame par une action immédiate, & par une vertu qui ſoit en lui. Mais quelle néceſſité d'attribuer au corps une telle faculté? Et puiſque nous devons recourir *au ſeul bon plaiſir de notre Créateur*, que ne le faiſons-nous d'une maniere conforme à nos notions les plus claires, & qui ne nous oblige pas d'abandonner notre raiſon, ni d'aller au delà de nos idées? Nous n'avons qu'à penſer que Dieu ayant voulu comme Auteur de la nature, unir l'Ame au corps par une communication réciproque de penſées & de mouvements, telle que nous l'éprouvons en nous-mêmes, il a établi que les mouvements du corps, qui ſe communiquent juſqu'à la partie principale du cerveau, ou à l'aboutiſſant de tous les nerfs, fuſſent occaſions des mouvements qu'il produit dans le corps. Lorſqu'enſuite des loix générales de la communication du mouvement le corps eſt affecté de certaines impreſſions, qui peuvent en entretenir, ou en déranger l'économie & la machine; Dieu donne auſſi-tôt à l'Ame par ſon action immédiate ſur elle des ſentiments de plaiſir ou de douleur, qui la portent à s'intereſſer pour la conſervation du corps; & l'Ame enſuite de ces ſentiments, ſe déterminant à mouvoir ſon corps d'une maniere ou de l'autre; cette volonté de l'Ame eſt l'occaſion de ce mouvement que Dieu produit lui-même dans le corps. Par exemple, les différentes réfléxions des rayons, ſelon la différence des ſurfaces dont ils ſont réflechis, cauſent dans l'organe de la vue différentes impreſſions, qui ſont occaſions que Dieu affecte l'Ame de divers ſentiments de couleurs, par le moyen deſquelles elle diſtingue les objets, & ſe porte enſuite à s'en approcher ou à s'en éloigner. On ne peut entrer dans le détail de ce rapport réciproque de penſées & de mouvements, qu'on ne ſe convainque pleinement qu'il eſt fondé ſur des loix pleines de ſageſſe, de bonté & de puiſſance, puiſque nous le voyons ſi bien proportionné à tous les beſoins de l'homme, & ſi

propre

propre, non seulement à procurer la conservation de chaque homme en particulier, mais aussi à entretenir la societé entre tous. C'est ce qu'on verra détaillé dans les œuvres du P. Malebranche avec une précision & une netteté, qui ne laissent rien à souhaiter: on y verra les loix de l'union de l'Ame & du corps éclaircies, par des recherches si curieuses & si savantes, & par des remarques si fines & si judicieuses, que pour peu d'ouverture d'esprit que l'on ait, on ne pourra assez admirer la vaste étenduë du génie, & des connoissances de ce grand homme.

Mais, comme nous ne pouvons mieux faire ici que de confuter M. Locke par M. Locke-même, nous nous contenterons de rapporter ce qu'il dit à ce sujet, quoi qu'il soit bien éloigné de s'expliquer avec la netteté & la précision du P. Malebranche l. 2. chap. 7. §. 4. „ Il dit que la douleur „ est souvent produite par les mêmes objets, & par les mê- „ mes idées qui nous causent du plaisir. L'étroite liaison, „ ajoute-t-il, qu'il y a entre l'un & l'autre, & qui nous „ cause souvent de la douleur par les mêmes sensations dont „ nous attendons du plaisir, nous fournit un nouveau sujet „ d'admirer la sagesse, & la bonté de notre Créateur, qui „ pour la conservation de notre Etre, a établi que certaines „ choses venant à agir sur nos corps nous causassent de la „ douleur, pour nous avertir par là du mal qu'elles peuvent „ nous faire, afinque nous songions à nous en éloigner.

III. Passage de M. Locke sur les loix de l'union de l'Ame & du corps.

Preuves en faveur du systême des causes occasionnelles, contre les prétendues facultés actives attribuées par quelques Philosophes à la matiere.

1. PUisque c'est en vertu d'un établissement de notre Créateur digne de sa sagesse & de sa bonté, que certaines impressions qui se font sur notre corps, selon qu'elles sont capables d'en entretenir ou d'en déranger la structure, sont suivies d'un sentiment de plaisir ou de douleur, qui avertit

IV. Premiere preuve tirée de ce passage en faveur des causes occasionnelles.

l'Ame de ce qu'elle a à faire pour la conſervation de ſon corps; n'eſt-il pas plus naturel & plus ſimple, plus conforme à la raiſon & au bon ſens de penſer que Dieu, qui ne ceſſe d'éxécuter par ſa puiſſance ce qu'il a établi par ſa ſageſſe, *ſemel juſſit, ſemper paret*, ſuivant les loix qu'il a lui-même établies pour la conſervation & l'utilité de l'homme, produit dans ſon Ame les ſentiments de plaiſir & de douleur, par leſquels il a voulu qu'elle fut avertie des impreſſions qui ſe font dans ſon corps; en ſorte que ces impreſſions ne ſoient que la condition ou l'occaſion qu'il a établie pour affecter l'Ame de tels ſentiments, que de s'imaginer que les corps produiſent eux-mêmes ces ſentiments de plaiſir & de douleur par une efficace qui ſoit en eux, & en ſuppoſant contre toutes les lumieres de la raiſon qu'ils puiſſent agir immédiatement ſur l'Ame.

V. Obſervation de M. Locke ſur le même ſujet qu'un corps agiſſant avec plus ou moins de force ſur nos organes, nous cauſe des ſentiments tout-à-fait oppoſés.

„ Mais, continue M. Locke, comme il n'a pas eu ſeulement en vue la conſervation de nos perſonnes en général, mais la conſervation entiere de toutes les parties, & de tous les organes de notre corps en particulier, il a attaché en pluſieurs occaſions un ſentiment de douleur aux mêmes idées, qui nous font du plaiſir en d'autres rencontres. Ainſi la chaleur, qui dans un certain degré nous eſt fort agréable, venant à s'augmenter un peu plus, nous cauſe une extrème douleur. La lumiere elle-même, qui eſt le plus charmant de tous les objets ſenſibles, nous incommode beaucoup, ſi elle frappe nos yeux avec trop de force, & au de là d'une certaine proportion.

SECONDE PREUVE.

VI. Seconde preuve fondée ſur cette obſervation.

CEtte obſervation que vient de faire M. Locke, que l'action d'un objet, l'action du feu, par exemple, & de la lumiere, & l'impreſſion qu'elle fait ſur nos ſens, qui juſqu'à un certain degré nous cauſe un ſentiment de plaiſir ſi touchant & ſi agréable, venant à être augmentée un peu plus

plus, non seulement ne nous cause pas un plaisir un peu plus grand, mais plutôt une douleur insupportable; cette observation, dis-je, a fourni au P. Malebranche un argument bien convaincant que l'action des corps n'est qu'une occasion, & non pas une vraie cause efficiente, & immédiate des sensations de l'Ame. En effet, toute cause devant produire son effet d'une maniere proportionnée à la force avec laquelle elle agit, il est évident qu'une cause, dont la force s'augmente du double, du triple &c., doit produire un effet double, triple &c. Ainsi l'action du feu & de la lumiere, qui dans un degré déterminé de force, produit un certain degré déterminé de plaisir, venant à s'augmenter du double, du triple &c., elle devroit produire un plaisir double, triple &c., & non pas un effet tout contraire, telle qu'est une douleur cuisante & insupportable. Cela fait voir évidemment que les sensations de l'Ame ne répondant aucunement à la force, avec laquelle les corps agissent, elles ne sauroient être des effets immédiats de leur action. L'impression des corps ne peut donc en être que la cause occasionnelle, parceque, comme poursuit fort bien M. Locke.

VII. Autre observation de M. Locke, que le défaut de l'action du corps produit quelquefois en nous des idées positives.

„ C'est une chose sagement & utilement établie par la nature, que lorsque quelque objet met en desordre par la force de ses impressions, les organes du sentiment dont la structure ne peut qu'être fort délicate, nous puissions être avertis par la douleur que ces fortes d'impressions produisent en nous, de nous éloigner de cet objet, avant que l'organe soit entiérement dérangée, & par ce moyen mis hors d'état de faire ses fonctions à l'avenir. Il ne faut que réflechir sur les objets qui causent de tels sentiments, pour être convaincu que c'est-là effectivement la fin ou l'usage de la douleur. Car quoiqu'une trop grande lumiere soit insupportable à nos yeux, cependant les ténébres les plus obscures ne leur causent aucune incommodité, parceque la plus grande obscurité ne produisant aucun mouvement déreglé dans les yeux, laisse cet excellent

organe

„ organe de la vue dans son état naturel, sans le blesser en „ aucune maniere. D'autre part un trop grand froid nous „ cause de la douleur, aussi bien que le chaud, parceque le „ froid est également propre à détruire le tempérament, qui „ est nécessaire à la conservation de notre vie & à l'exer- „ cice des fonctions différentes de notre corps: tempéra- „ ment qui consiste dans un degré moderé de chaleur, ou „ si vous voulez, dans le mouvement des parties insensibles „ de notre corps réduit à certaines bornes.

TROISIEME PREUVE.

VIII. Démonstration des causes occasionelles fondée sur cette observation.

L'Idée ou la sensation des ténébres & du noir est aussi positive, selon M. Locke l. 2. chap. 8. que l'idée ou la sensation de la lumiere & du blanc; & il assure §. 2. qu'on peut dire avec vérité qu'on voit les ténébres. Cependant il est bien clair que la cause extérieure de la sensation des ténébres & du noir, n'est qu'une simple privation, c'est-à-dire, le défaut d'action des rayons sur la rétine; & c'est ce qui fait conclure à M. Locke §. 4. qu'on pourroit prouver par là, qu'une cause privative peut du moins en certaines rencontres, produire une idée positive. Il ajoute pourtant §. 6. qu'il sera mal-aisé de déterminer s'il y a effectivement quelque idée, qui vienne d'une cause privative, jusqu'à ce qu'on ait déterminé, si le repos est plutôt une privation que le mouvement. Ces choses supposées on peut raisonner ainsi: Que le repos soit ou ne soit pas plutôt une privation que le mouvement, il est certain que la cause extérieure qui excite en nous la sensation des ténébres & du noir, n'est que la privation d'une cause positive, je veux dire, de l'impression que les rayons font sur la rétine. Or il est évident d'un côté qu'une telle privation ne sauroit être une cause vraiment efficiente, capable de produire quelque effet par un pouvoir actif qui soit en elle, puisque la privation d'une chose n'est que le néant de cette chose, & que le néant ne sauroit avoir

de propriété positive: d'un autre côté il n'est pas moins évident que Dieu peut se servir d'une privation, comme d'occasion pour produire lui-même comme cause efficiente, un effet positif. Donc, si l'idée ou la sensation des ténébres & du noir n'est pas moins positive, comme le prétend M. Locke, que celle de la lumiere & du blanc; sa cause extérieure qui n'est autre que la cessation de l'action des rayons sur la rétine ne sauroit être regardée comme une cause vraiment efficiente, mais seulement occasionnelle, que le Créateur, ensuite des loix générales de l'union de l'Ame & du corps emploie, comme une condition nécessaire, pour produire dans l'Ame par son action immédiate, les sensations positives des ténébres & du noir. Et s'il est démontré qu'il est la seule cause efficiente des idées positives des ténébres & du noir, & qu'il est déterminé à les produire en nous en vertu d'une cause occasionnelle, la régularité & l'uniformité de sa conduite, jointe à l'impossibilité où l'on est, de concevoir qu'un corps puisse produire par une impression corporelle des idées purement spirituelles, & qui n'ont aucune ressemblance avec tout ce qu'on remarque dans les corps, comme l'avoue M. Locke, ne doit-elle pas nous convaincre absolument qu'il est aussi la seule cause efficiente & immédiate des sensations de la lumiere, du blanc, du plaisir, de la douleur, & généralement de tous les sentiments, dont l'Ame est affectée à l'occasion des différents corps qui nous environnent, & que leurs impressions sur nos organes ne sont que les causes occasionnelles, qui le déterminent en vertu de son décret à nous en affecter.

IX. Que le repos & le mouvement sont deux états du corps également passifs, & également positifs.

Quant à la question de savoir, si le repos est plutôt une privation que le mouvement, il est bien aisé de la décider, après avoir déterminé l'idée du mouvement, & reconnu l'absurdité qu'il y a à penser que ce soit un petit Etre distingué réellement du corps mu; on convient que le mouvement n'est qu'un changement de place, & pour déterminer ce changement par l'idée la plus simple & la plus distincte, on peut dire

dire que le mouvement n'eſt que l'éxiſtence d'un corps en différentes places ſucceſſivement. Pour bien entendre cette définition il eſt important de remarquer que par rapport au corps ce n'eſt pas une choſe différente d'éxiſter ſimplement, & d'éxiſter dans une place : en effet tout corps eſt eſſentiellement étendu, & tout ce qui eſt étendu, eſt par cela-même eſſentiellement commenſurable à l'eſpace, & doit par conſéquent y occuper néceſſairement une place. L'idée de l'éxiſtence dans une place eſt donc inſéparable par rapport au corps, de l'idée de ſon exiſtence en général. Et S. Auguſtin confirme pleinement ce ſentiment par ces deux fameux paſſages, dont les Cartéſiens ont tiré tant d'avantage contre leurs adverſaires. Ep. 57. *Spatia locorum tolle corporibus, nuſquam erunt, & quia nuſquam erunt, nec erunt*, l'autre de quant. anim. c.4. *Prius abs te quæro, utrum corpus ullum putes eſſe, quod non pro modo ſuo habeat aliquam longitudinem, & latitudinem, & altitudinem? Si hoc demas corporibus, quantum mea opinio eſt, neque ſentiri poſſunt, neque omnino corpora eſſe recte exiſtimari*. De là il ſuit que l'effet formel de la création du corps eſt non ſeulement de le faire éxiſter en général, mais auſſi de le faire éxiſter dans une place. L'éxiſtence du corps dans la place eſt donc un effet formel de la création; & comme la conſervation n'eſt qu'une création continuée, de même que nous concevons que dans le premier inſtant de ſa création le corps doit néceſſairement éxiſter dans ſa place, où Dieu commence à le faire éxiſter; nous concevons auſſi que dans les inſtants ſuivants, pendant leſquels Dieu le conſerve, il ne peut exiſter que dans la place où Dieu continue à le faire éxiſter, en continuant l'action toute-puiſſante par laquelle il l'a tiré du néant. Si Dieu en le conſervant le fait éxiſter dans la même place pendant pluſieurs inſtants ſucceſſifs, nous concevons ce corps en repos; s'il le fait éxiſter en différentes places ſucceſſives pendant pluſieurs inſtants ſucceſſifs, nous le concevons en mouvement. Le repos n'eſt donc que l'éxiſtence du corps affectée à une même place pendant quelque

tems,

tems, le mouvement, l'éxiſtence du corps affectée à différentes places ſucceſſivement, & l'un & l'autre eſt l'effet immédiat de l'action toute-puiſſante qui le fait éxiſter; puiſque, comme nous l'avons déja remarqué, éxiſter ſimplement, & éxiſter dans une place eſt la même choſe par rapport au corps. Le repos & le mouvement ne peuvent donc avoir d'autre cauſe que celle qui peut faire éxiſter le corps ou dans la même place, ou en différentes places ſucceſſivement, c'eſt-à-dire, que le repos & le mouvement dépendent immédiatement de la cauſe qui donne & qui conſerve l'exiſtence au corps. Cela fait voir que le repos & le mouvement ſont deux états également poſitifs, mais également paſſifs du corps; & c'eſt ce qui prouve évidemment que la communication du mouvement n'eſt point l'effet d'un pouvoir qui ſoit dans les corps, ou dans les Eſprits créés, & que la rencontre des corps & la volonté des Eſprits ne ſont que des cauſes occaſionnelles, qui déterminent l'Auteur de la nature à éxécuter cette communication, ſelon certaines loix qui ne portent pas moins le caractére d'une puiſſance infinie que d'une providence infiniment ſage.

X. Que la méthode de M. Locke conduit au Pyrroniſme. Caracteres de la vérité & de l'erreur.

Lors donc que, pour faire ceſſer notre étonnement à la vue d'un amas de matiere doué de la faculté de penſer, M. Locke vient nous dire que nous ſommes également éloignés de comprendre comment les corps peuvent produire des idées dans une Ame ſpirituelle, que prétend-il autre choſe que de rendre plauſible une abſurdité par une autre abſurdité, & faire paſſer une ſuppoſition extravagante à la faveur d'une autre qui ne l'eſt pas moins. N'eſt-il pas en effet bien étrange de vouloir abſolument que les corps produiſent des idées dans l'Ame par un pouvoir actif qui ſoit en eux, choſe qu'on ne peut admettre, ſans abandonner la raiſon, comme M. Locke eſt contraint de l'avouer, pendant qu'il y a une autre hypothéſe, dans laquelle on explique d'une maniere ſimple, naturelle, conforme à la raiſon, & ſans aucune difficulté comment les impreſſions qui ſe font ſur le corps ſont

ſuivies d'idées & de ſenſations dans l'Ame. Pourquoi abandonner ſa raiſon, aller au delà de ſes idées, & courir après des facultés inintelligibles pour expliquer des effets, qu'on explique beaucoup mieux ſans ces puiſſances chimériques? Ce n'eſt que parceque nous voulons confondre la cauſe occaſionnelle avec la cauſe immédiate & vraiment efficiente, que certains effets nous paroiſſent enfoncés dans un abyme de difficultés inſurmontables: les difficultés s'applaniſſent, l'obſcurité s'évanouit, les ténébres ſe diſſipent, dès que nous ſuivons dans les choſes la diſtinction que nous voyons dans nos idées. Eſt-ce là un caractére de l'erreur? Un des principaux caractéres de la vérité dans les ſentiments des Philoſophes, c'eſt ſans doute, lorſque nous voyons que ces ſentiments ſe ſoutiennent l'un l'autre, que l'un ſert à éclaircir les difficultés qu'on peut faire contre l'autre, qu'ils ſe réuniſſent, pour ainſi dire, en un ſeul point de vue, qui en fait voir la connéxité ſans aucune oppoſition entr'eux, ni avec les idées claires & diſtinctes que nous pouvons avoir des choſes. Or c'eſt ce qui ſe trouve parfaitement dans notre ſyſtême de l'immaterialité de l'Ame ſoutenu par celui des cauſes occaſionnelles; au lieu que M. Locke ne peut ſoutenir ſa théſe qu'en adoptant un ſentiment, qu'il reconnoit être formellement oppoſé à toutes nos idées, & qu'on ne peut par conſéquent admettre *ſans abandonner* ſa raiſon. Or n'eſt-ce pas là un caractére de l'erreur, que de ſe mettre ainſi dans la néceſſité d'adopter les plus étranges abſurdités pour la ſoutenir, ou pour mieux dire, de ſe mettre dans l'impuiſſance de rejetter comme fauſſe aucune propoſition, quelque oppoſition qu'elle puiſſe avoir avec nos idées les plus claires & les plus diſtinctes. Un homme qui abandonne ſa raiſon, pour ſe perſuader que la matiere peut penſer, & que le corps produit effectivement les idées dans l'Ame, malgré les preuves qu'on apporte du contraire, quelle difficulté peut-il trouver *dans les formes ſubſtantielles*, *les ames végétatives*, *les eſpeces intentionnelles des Péripatéticiens*, *l'ame du monde des*

Pla-

Platoniciens, la tendance des atômes vers le mouvement des Epicuriens? Quelle difficulté aura-t-il à se persuader qu'une mouche peut produire un monde entier, & qu'un caillou peut avoir plus d'intelligence qu'un Cherubin? Mais ce qui est le comble de l'illusion, & qu'on ne sauroit trop répéter, c'est que ces Messieurs, qui veulent bien par un excès d'humilité abandonner leur raison dans les matieres, où cette raison pourroit les éclairer, ne laissent pas que de vouloir absolument juger par la raison même de certaines vérités de Religion, par lesquelles Dieu veut éxercer la Foi, & non l'intelligence des Fideles, & qu'il leur propose par conséquent sous le sceau de l'autorité infaillible dont il a revêtu son Eglise; au lieu qu'ils emploiroient plus utilement leurs études à rechercher les marques de cette autorité infaillible, que la raison ne manqueroit pas de leur faire connoître évidemment, s'ils apportoient à une étude si importante un peu plus d'application, & un peu moins de préjugés. Alors ils seroient vraiment sages, en croyant à la parole de Dieu dont le sens leur seroit expliqué par une autorité infaillible, & vraiment humbles en captivant leur entendement, & ne cherchant pas à soumettre à leur foible raison la vérité des Oracles, que la Majesté d'un Dieu propose à la Foi & à la véneration des hommes.

SECTION TROISIEME.

I. Autre prétention de M. Locke pour justifier son doute sur la materialité de l'Ame: qu'une démonstration philosophique de son immaterialité importe peu à la Religion.

MAis, pour reprendre le fil du discours que fait M. Locke l. 4. chap. 3. §. 6. pour soutenir la prétendue impossibilité, où nous sommes, selon lui, de jamais découvrir par la contemplation de nos idées, si ce n'est pas quelque amas de matiere qui pense en nous, cet Auteur ajoute que tout ce qu'il vient de dire n'est aucunement pour diminuer la croyance de l'immaterialité de l'Ame, qu'il ne parle pas de probabilité, mais d'une connoissance évidente, qu'il est digne de la modestie d'un Philosophe de ne pas prononcer

en maître, où l'évidence requise nous manque, qu'il nous est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre connoissance, que dans ce monde nous ne sommes pas en un état de vision, comme parlent les Théologiens, & que les grandes fins de la Religion & de la Morale sont établies sur d'assez bons fondements, sans le secours des preuves de l'immaterialité de l'Ame tirées de la Philosophie.

II. Réponse. A tout cela il est aisé de répondre qu'une démonstration philosophique de l'immaterialité de l'Ame, & une bonne philosophie en général peut être d'un grand secours à la Religion, pour dompter l'orgueil des Esprits forts qui ne s'écartent ordinairement du respect qu'ils doivent à la Religion, que parcequ'ils se laissent séduire par de faux principes; que quoique l'état, ou nous sommes dans ce monde, ne soit pas un état de vision, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait plusieurs vérités que l'Esprit est capable de connoître évidemment; que s'il est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre connoissance, pour ne pas nous flatter de connoître ce qui surpasse réellement notre capacité, il n'est pas moins utile de pousser notre connoissance jusqu'où elle peut s'étendre, pour ne rien perdre des connoissances que Dieu a proportionnées à notre état, & augmenter la capacité & la perfection de notre Esprit par la connoissance de la vérité qui est sa nourriture naturelle; & qu'enfin, puisque nous avons des démonstrations de l'immaterialité de l'Ame, & non pas seulement de simples probabilités, quand même de telles démonstrations ne seroient pas de la conséquence dont elles sont, ce seroit toujours s'ôter la satisfaction de connoître une vérité, & dérober à l'Esprit une partie des richesses auxquelles il a droit de prétendre, que de ne vouloir pas apporter toute l'attention à les comprendre. On pourra juger par là s'il y a beaucoup de justesse dans le raisonnement qui va suivre, par lequel M. Locke conclut ici son discours sur la materialité de l'Ame.

III. Troisiéme prétention de ,, C'est pourquoi, ce sont ces paroles, la nécessité de se déter-

„ déterminer pour, ou contre l'immaterialité de l'Ame n'est „ pas si grande, que certaines gens trop passionnés pour leur „ propre sentiment ont voulu le persuader : dont les uns „ ayant l'Esprit trop enfoncé, pour ainsi dire, dans la ma- „ tiere, ne sauroient accorder aucune éxistence à ce qui „ n'est pas materiel ; & les autres ne trouvant point que la „ pensée soit renfermée dans les facultés naturelles de la ma- „ tiere, après l'avoir examinée en tout sens avec toute l'ap- „ plication dont ils sont capables, ont l'assurance de conclure „ de là que Dieu ne sauroit lui-même donner la vie & la „ perception à une substance solide.

M. Locke : que c'est parler avec une assurance blamable, que de nier que Dieu puisse accorder à la matiere la faculté de penser.

IV. Réponse : qu'il y a contradiction à supposer dans la matiere la faculté de penser.

Les Théologiens & les Philosophes conviennent sans peine qu'on ne limite aucunement la toute-puissance de Dieu, quand on dit que Dieu ne peut faire ce qui implique une contradiction dans les termes, comme qu'une chose soit, & ne soit pas en même tems ; quoiqu'il semble par l'impropriété de cette expression, qui ne signifie pourtant autre chose sinon que ce que Dieu fait, il le fait, il semble qu'on mette des bornes à sa puissance infinie. De ce principe incontestable les Théologiens & les Philosophes concluent qu' on peut, sans blesser le respect dû à la toute-puissance de l'Etre souverain, assurer sans crainte que les essences des choses sont absolument invariables, puisqu'elles ne sont que les degrés d'Etre, selon lesquels l'essence de Dieu est participable par les créatures, & dont Dieu par conséquent contient les idées invariables & archetypes dans sa Divine Essence. Or les facultés des choses n'étant pas des Etres réels distingués de leur sujet, & n'étant essentiellement que des manieres d'Etre, ou des déterminations de la substance, ainsi qu'il a déja été prouvé par M. Locke même, il s'ensuit que toute faculté, qui ne peut résulter de l'essence d'une chose, & qui ne peut être une détermination de sa substance, ne sauroit être une faculté de cette chose. Or M. Locke tombe d'accord qu'il est autant impossible que la pensée soit une détermination des qualités premieres originaires, & essentielles de la ma-

tiere, lesquelles sont la grosseur, la figure, le mouvement, la liaison de ses parties, qu'il est impossible que le néant produise la pensée; donc autant qu'il est impossible que le néant produise la pensée, il l'est aussi que la faculté de penser soit une faculté de la matiere. La contradiction qu'il y a donc à supposer que la matiere puisse recevoir la faculté de penser, ne sauroit être plus manifeste qu' elle l'est dans les principes de M. Locke: en effet que répondre à cet argument: toute faculté de la matiere est essentiellement une détermination de ses qualités premieres: la faculté de penser ne peut être une détermination des qualités premieres de la matiere; donc elle ne peut être une faculté de la matiere. M. Locke devroit donc reconnoître que ce n'est pas sans raison, qu'on a l'assurance de conclure d'un tel raisonnement, que Dieu ne sauroit accorder à la matiere la faculté de penser, puisque cette prétendue faculté seroit, & ne seroit pas en méme tems une faculté de la matiere. Elle le seroit, comme on veut bien le supposer gratuitement, elle ne le seroit pas, puisqu'elle ne résulteroit pas des qualités premieres de la matiere.

V. Quatriéme prétention de M. Locke: qu'il n'est pas plus difficile d'allier la sensation avec l'étenduë, que l'éxistence avec une chose non étenduë.

,, Mais quiconque, poursuit M. Locke, considérera combien il nous est difficile d'allier la sensation avec une matiere étenduë, & l'éxistence avec une chose qui n'ait absolument point d'étenduë, confessera qu'il est fort éloigné de connoître certainement ce que c'est que son Ame. C'est-là, dis-je, un point qui me semble tout-à-fait au dessus de notre connoissance. Et qui voudra se donner la peine de considérer & d'examiner librement les embarras, & les obscurités impénétrables de ces deux hypothéses, n'y trouvera gueres de raisons capables de le déterminer entiérement pour, ou contre la materialité de l'Ame, puisque de quelque maniere qu'il regarde l'Ame, ou comme une substance non étenduë, ou comme de la matiere étenduë qui pense, la difficulté qu'il aura à comprendre l'une ou l'autre de ces choses l'entrainera toujours vers le sentiment

„ timent opposé, lorsqu'il n'aura l'Esprit appliqué qu'à l'un „ des deux . . . . . . on ne peut nier que nous n'ayons en „ nous quelque chose qui pense ; le doute même que nous „ avons sur sa nature, nous est une preuve indubitable de „ la certitude de son éxistence ; mais il faut se résoudre à „ ignorer de quelle espece d'Etre elle est. Du reste c'est en „ vain qu'on voudroit à cause de cela douter de son éxi„ stence, comme il est déraisonnable en plusieurs autres ren„ contres de nier positivement l'éxistence d'une chose, par„ ceque nous ne saurions comprendre sa nature.

VI. Absurdité d'une telle prétention.

Je reconnois sans peine avec le P. Malebranche, que nous ne connoissons notre Ame que par sentiment intérieur, & nullement par idée claire. Mais aussi je suis convaincu, & je crois l'avoir déja suffisamment prouvé, que nous avons une idée claire & distincte de l'étenduë solide, ou de la matiere en général, & que cette idée fournit une démonstration invincible, que la matiere est absolument incapable de penser. Le sentiment même intérieur que nous avons de notre pensée, pour peu d'attention qu'on veuille y apporter, suffit pour nous convaincre pleinement, que la pensée est une chose absolument indivisible, & par conséquent immaterielle. S'il nous est donc difficile d'allier l'éxistence avec une chose qui n'ait point d'étenduë, ce n'est, peut-être, „ que parceque nous sommes de ces gens, qui ayant l'Es„ prit enfoncé dans la matiere ne sauroient accorder aucu„ ne éxistence à ce qui n'est pas materiel. Mais peut-on dire avec la moindre apparence de vérité, que de quelque maniere qu'on regarde l'Ame, ou comme une substance non étenduë, ou comme de la matiere étenduë qui pense, la difficulté qu'il y a à comprendre l'une ou l'autre de ces choses doive entrainer un Esprit pénétrant & judicieux vers le sentiment opposé, lorsqu'il ne s'appliquera qu'à l'un des deux ? Que nous ne connoissions pas clairement qu'elle est cette chose non étenduë qui pense en nous, que nous ne puissions nous représenter nettement comment elle est faite,

je

je veux l'avouer ; mais avec cela peut-on dire qu'il y ait quelque démonſtration, ou même quelque raiſonnement tant ſoit peu plauſible, qui prouve qu'il y ait contradiction à ſuppoſer l'éxiſtence d'une telle ſubſtance ? Bien loin de-là, le raiſonnement nous y conduit naturellement, & M. Locke a été obligé d'avouer ci-deſſus qu'il y a au moins aſſez de probabilités en faveur de l'immaterialité de l'Ame, pour en autoriſer juſtement la croyance. Mais quand il s'agit d'allier la ſenſation & la penſée avec la matiere, peut-on dire ſimplement, qu'il nous eſt ſeulement difficile de concevoir un tel alliage, après tant de preuves convaincantes, que nous croyons avoir données de la contradiction manifeſte qu'il y a à le ſuppoſer ? C'eſt donc bien à tort que M. Locke voudroit perſuader par un raiſonnement très-faux à la vérité, mais auſſi très-ſéduiſant pour les Eſprit ſuperficiels que „ qui voudra ſe donner la peine d'examiner libre-
„ ment les embarras, & les obſcurités impénétrables des
„ deux hypothéſes, n'y pourra gueres trouver des raiſons
„ capables de le déterminer pour, ou contre la materialité
„ de l'Ame.

SIXIEME PARTIE

Examen des raiſons de M. Locke en faveur de ſon doute ſur la materialité de l'Ame contre le Docteur Stillingfléet.

SECTION PREMIERE.

I. Extrait de la diſpute du Docteur Stillingfléet avec M. Locke fait par M. Coſte.

LE Docteur Stillingfléet ayant entrepris d'attaquer M. Locke ſur ſa fameuſe propoſition ; que nous ne ſaurions découvrir par la contemplation de nos propres idées, ſi Dieu n'a point donné à certains amas de matiere la faculté de penſer, les partiſans de ce Philoſophe ne manquerent pas de publier „ que le Docteur

fût

„ fut battu par le Philosophe, qui employoit des armes „ dont il connoissoit la trempe, & qui raisonnoit en homme „ instruit du fort & du foible de l'Esprit humain. M. Coste qui nous promet ici un extrait éxact de tout ce que M. Locke a dit sur ce sujet, pour repousser les attaques du Docteur Stillingfléet, nous fait savoir en même tems que ce Philosophe n'a pas manqué dans le dernier ouvrage qu'il écrivit contre ce Docteur, d'éclaircir sa pensée, & de la prouver par toutes les raisons dont il put s'aviser. J'ai donc lieu de croire que l'extrait de M. Coste contient tout ce que l'Esprit humain a su inventer de plus fort, de plus subtil, & de plus spécieux pour défendre, pour insinuer, pour donner au moins quelque couleur de vraisemblance à la pensée de M. Locke sur la materialité de l'Ame. Mais comme, selon la sentence d'un ancien Sage, rien n'est plus fort que la vérité, j'ose entreprendre d'y répondre, esperant de montrer clairement qu'il ne faut rien de plus qu'une courte application des principes, que j'ai posés jusqu'ici pour satisfaire pleinement à toutes les nouvelles prétendues difficultés de M. Locke, quelques subtiles qu'on veuille bien les supposer. Voici donc l'extrait qui commence.

II. Premier argument du Docteur Stillingfléet: qu'attribuer la pensée à la matiere c'est confondre l'idée de la matiere avec celle de l'Esprit.

„ La connoissance que nous avons, dit d'abord le Do„ cteur Stillingfléet, étant fondée, selon M. Locke, sur nos „ idées, & l'idée que nous avons de la matiere en géné„ ral, étant une substance solide (on doit remarquer que si l'idée de la matiere en général est une substance solide, l'étenduë doit aussi être nécessairement comprise en cette idée, puisque la solidité ne peut convenir qu'à l'étenduë) „ & celle du corps une substance étenduë, solide, & figu„ rée, dire que la matiere est capable de penser c'est con„ fondre l'idée de la matiere avec l'idée d'un Esprit.

III. Réponse de M. Locke.

„ Pas plus, répond M. Locke, que je confonds l'idée de „ la matiere avec l'idée d'un cheval, quand je dis que la „ matiere en général est une substance solide & étenduë, „ & qu'un cheval est un animal, ou une substance solide,

„ étenduë, avec ſentiment & motion ſpontanée.

IV. Preuve en ſaveur de l'argument du Docteur Stillingfléet.

Les facultés d'un ſujet ou d'une ſubſtance ne ſont que des modes de cette ſubſtance, & le mode n'eſt que la ſubſtance même, en tant que modifiée ou éxiſtante d'une certaine façon. Donc attribuer à la ſubſtance du corps les facultés qui ſont naturelles à la ſubſtance de l'Eſprit, c'eſt attribuer au corps les modes de l'Eſprit, & en mettant la définition à la place du défini, c'eſt attribuer à la ſubſtance du corps en qualité de faculté la ſubſtance de l'Eſprit, en tant que modifiée d'une certaine façon; c'eſt confondre par conſéquent l'idée de l'une avec l'idée de l'autre; c'eſt vouloir identifier par une contradiction manifeſte deux choſes eſſentiellement différentes, telles que le ſont deux ſubſtances. L'exemple du cheval ne prouve rien; car, ou M. Locke ne reconnoit dans le cheval que de la matiere & du méchaniſme; & en ce cas il ne peut y avoir dans le cheval ni ſentiment, ni motion, laquelle ne dépende des loix générales de la communication du mouvement; ou bien il reconnoit dans le cheval une ſubſtance diſtinguée de la matiere, qui ſoit le principe du ſentiment, & de la motion ſpontanée qu'il ſuppoſe dans le cheval, & en ce cas il eſt clair que ſon exemple eſt tout-à-fait hors de propos.

V. Prétention de M. Locke, qu'en ajoutant à la matiere des qualités non contenues dans ſon eſſence, on ne la détruit pas pour cela.

„ L'idée de la matiere, pourſuit M. Locke, eſt une ſubſtance étenduë & ſolide: par tout où ſe trouve une telle „ ſubſtance, là ſe trouve la matiere & l'eſſence de la matiere; „ *quelques autres qualités non contenues dans cette eſſence qu'il* „ *plaiſe a Dieu d'y joindre par deſſus*. P. e. Dieu crée une „ ſubſtance étenduë & ſolide, ſans y joindre par deſſus au„ cune autre choſe; & ainſi nous pouvons la conſidérer en „ repos. Il joint le mouvement à quelques unes de ſes par„ ties, qui conſervent toujours l'eſſence de la matiere. Il en „ façonne d'autres en plantes, & leur donne toutes les pro„ priétés de la végétation, la vie, & la beauté qui ſe trouve „ dans un roſier, & un pommier; & à d'autres parties il „ ajoute le ſentiment & le mouvement ſpontané, & les au-

tres

„ tres propriétés qui ſe trouvent dans un Elephant.

VI. Fauſſeté d'un tel ſentiment. L'idée du mouvement ſe déduit de l'eſſence de la matiere.

On voudroit bien ſavoir ce que M. Locke entend ici par ces qualités non contenues dans l'eſſence de la matiere, & qu'il ſuppoſe que Dieu peut ajouter à la matiere. M. Locke liv. 2. c. 8. diſtingue deux ſortes de qualités de la matiere, les qualités premieres qui lui ſont eſſentielles, ſçavoir la groſſeur, la figure, la mobilité, la liaiſon de ſes parties; & les qualités ſecondes qui ne ſont autres que les différentes puiſſances, par leſquelles les corps agiſſent les uns ſur les autres, & qui ſelon lui réſultent toutes des différentes déterminations des qualités premieres. Cela poſé, je demande ici, où par le nom des qualités, dont M. Locke croit la matiere capable, il entend ces différentes déterminations de ſes propriétés eſſentielles, qui combinées d'une infinité de différentes façons peuvent auſſi fournir une infinité de différentes qualités; & alors il eſt clair que la matiere ne peut avoir d'autres qualités, que celles qui ſont contenues originairement dans ſon eſſence; où il entend des réalités, des Etres totalement diſtingués de la matiere, & alors il faut qu'il retombe dans les accidents péripatéticiens, qu'il traite ailleurs de chimeres & d'abſurdités. Au reſte il n'eſt aucunement néceſſaire de recourir à ces qualités chimériques non contenues dans l'eſſence de la matiere, pour expliquer les propriétés de la végétation des plantes, & du méchaniſme des animaux. „ Dieu, par exemple, dit M. Locke, crée „ une ſubſtance étenduë & ſolide en repos, il joint le mou- „ vement à quelques unes de ſes parties, qui conſervent „ toujours l'eſſence de la matiere. Mais auſſi le mouvement, ou la capacité de recevoir le mouvement ſe déduit parfaitement de l'étenduë, qui eſt l'eſſence de la matiere, ou du moins la premiere de ſes qualités eſſentielles. En effet la diviſibilité eſt une ſuite de l'étenduë, & la mobilité une ſuite de la diviſibilité. La mobilité eſt ſi eſſentielle à la matiere, que quand même on ſuppoſeroit un plein infini, on pourroit pourtant toujours concevoir le mouvement dans quelques

unes de ses parties, par la même raison qu'on conçoit qu'un globe peut se mouvoir sur son centre dans une surface concave, pourvu qu'on suppose les deux surfaces, la convexe, & la concave parfaitement polies, quoiqu'elles se touchent éxactement de toutes parts, & qu'elles ne laissent lieu à aucun vuide.

VII. La végétation des plantes est aussi une suite des qualités essentielles de la matiere.

„ Dieu, ajoute M. Locke, façonne d'autres parties de la
„ matiere en plantes, & leur donne toutes les propriétés
„ de la végétation, la vie, & la beauté qui se trouve dans
„ un rosier, & un pommier par dessus l'essence de la ma-
„ tiere. Mais pour façonner en plante un amas de matiere, il ne faut que lui donner un certain arrangement & un certain mouvement: toutes les propriétés de la végétation ne dépendent en effet que de cet arrangement, & de ce mouvement: la vie d'une plante consiste dans la circulation de la seve; ainsi il n'y a rien dans les plantes, qui ne soit une suite, & une dépendance des qualités premieres de la matiere, rien qui ne puisse être déduit de son essence.

VIII. Ce que c'est que la beauté dans les corps.

Quant à la beauté qui se trouve dans un rosier & un pommier, on ne peut pas dire, à proprement parler que ce soit une perfection ajoutée à la matiere, non plus qu'à proprement parler, on ne peut pas dire que la beauté d'une statue soit une perfection ajoutée au bloc de marbre dont elle a été faite; car bien loin qu'on doive ajouter quelque chose de positif à un bloc de marbre, pour en faire une statue, qu'au contraire ce n'est qu'en retranchant de ce bloc des parties réelles & positives qu'on vient à la former. Et généralement parlant, il est évident que la beauté des corps considérée dans les corps mêmes, ne peut consister que dans un certain arrangement de parties disposées selon certaines proportions. Or je dis que cet arrangement ne peut donner aux parties qui composent le tout ainsi arrangé, aucune perfection réelle & intrinseque qu'elles n'eussent pas auparavant, ni par conséquent au tout qui en résulte, & qui n'est pas distingué des parties qui le composent. En effet les parties

de

de la matiere par leurs divers arrangements n'acquiérent précisément que des diverses juxtapositions ou relations locales; & une simple relation locale n'ajoute aucun degré d'Etre ou de perfection intrinseque à aucune partie de la matiere, qui demeure constamment la même, soit qu'une autre partie s'en approche ou s'en éloigne, qu'elle se place à sa droite ou à sa gauche &c. Il n'y a donc de beauté dans les corps, qu'en tant qu'ils portent le caractére de l'art de la sagesse, & de l'intelligence qui les a façonnés : ainsi la beauté n'est proprement que dans l'idée, selon laquelle le corps a été arrangé. C'est dans cette idée que se trouve le charme & la perfection de la beauté. La beauté n'est dans le corps, que le rapport qu'il a par l'arrangement de ses parties à cette idée, selon laquelle il a dû être arrangé pour être appellé beau. C'est ce qui paroîtra encore plus évidemment, si on considére que les couleurs, dont la varieté & la juste distribution releve avec tant d'éclat la beauté des objets, & nous la rend si touchante, ces couleurs, dis-je, ne sont que dans l'Ame, & qu'il n'y a dans les corps qu'une certaine configuration de parties propre à réfléchir les rayons de la lumiere, qui selon leur différent degré de réfrangibilité doivent exciter en nous le sentiment de ces couleurs. Ainsi à proprement parler, il n'y a dans les corps que la puissance d'exciter en nous l'idée, & le sentiment de beau par l'impression qu'ils peuvent faire sur nos organes; mais la forme de la beauté ne s'y trouve point : la forme de la beauté, selon S. Augustin, c'est l'unité : *Forma omnis pulchritudinis unitas est*. S. Aug. ep. 18. * Et il n'y a point de vraie unité dans les corps, puisque les parties qui s'unissent pour composer un tout ne laissent pas que d'être toutes distinguées l'une de l'autre, sans que par leur nouvelle situation, & leur nouvel arrangement

* *D. Anselm. in Prosolog.* Nam quidquid est partibus junctum, non est omnino unum, sed quodammodo plura, & diversum a se ipso, & vel actu, vel intellectu dissolvi potest.

gement elles puiſſent acquérir aucune réalité, aucune perfection qu'elles n'euſſent pas auparavant. Un tout donc qui n'eſt un que par l'union de pluſieurs parties diſtinguées l'une de l'autre, ne peut avoir plus de perfection qu'il n'y en a dans ſes parties conſidérées en elles-mêmes. Car, comme je l'ai déja dit, d'un côté il eſt évident que le tout n'eſt pas quelque choſe de diſtinct de ſes parties priſes enſemble, & il ne l'eſt pas moins de l'autre que des parties aſſemblées ne peuvent ſe donner par cet aſſemblage, qui n'eſt en elles qu'une relation locale, aucune perfection par deſſus celle qu'elles avoient déja par elles-mêmes. Pour qu'un tout fût plus parfait que ſes parties, il faudroit que ſes parties s'identifiaſſent, & que toute la réalité & la perfection, qui eſt diſperſée dans toutes, ſe trovât réunie dans un ſeul tout ſimple & indiviſible. Mais c'eſt ce qui ne peut être dans les corps, & ce qui fait que cette forme de la beauté, qui n'eſt point dans chaque partie du corps en tant que deſunie, & qui eſt pourtant en elle-même une perfection très-réelle, ne ſauroit être produite réellement & intrinſequement dans le corps, lors même que toutes ſes parties ſont diſpoſées ſelon les regles du beau. Mais cette unité parfaite qui conſtitue la forme du beau, & qui ne ſauroit ſe trouver dans aucun tout materiel, ſe trouve dans l'idée ſpirituelle qui le repréſente. En effet nous ne connoiſſons pas les corps immédiatement, & par eux-mêmes, comme l'avoue M. Locke, mais par l'intervention de leurs idées. Les idées ſont donc des choſes réelles, diſtinguées des corps, & qui pourtant les repréſentent. Lors donc que je regarde une ſtatue faite ſelon toutes les regles de l'art, ce n'eſt pas la ſtatue materielle, qui eſt l'objet immédiat de mon eſprit qui la voit, c'eſt l'idée qui la repréſente, & que j'apperçois immédiatement. Or cette idée ſpirituelle qui la repréſente, & qui eſt en elle-même une & indiviſible, ne peut la repréſenter qu'en tant qu'elle réunit dans ſa ſimplicité toute la réalité des différentes parties de la ſtatue avec tous leurs rapports, & toutes

leurs

leurs proportions, & qu'elle les présente ainsi comme un seul tout à l'esprit. Cette idée qui contient donc d'une maniere simple & indivisible toute la réalité des différentes parties qu'elle représente; car elles ne pourroit les représenter; si elle n'en contenoit la réalité; cette idée, dis-je, a en elle-même toute la perfection qu'auroit un tout materiel, si ses parties pouvoient se communiquer leur propre perfection, & s'identifier en un seul tout simple & indivisible. C'est donc dans cette idée que je trouve la forme de la beauté, la parfaite unité: *Forma omnis pulchritudinis unitas est*. Admirable propriété des idées qui représentent la matiere, sans contenir formellement les propriétés de la matiere, & qui doivent par conséquent les contenir éminemment, c'est-à-dire, en avoir toute la réalité, sans en avoir les défauts.

IX. La vie des brutes ne favorise point la prétention de M. Locke.

„ Enfin, poursuit M. Locke; Dieu ajoute à d'autres par- „ ties le sentiment & le mouvement spontané, & les autres „ propriétés qui se trouvent dans un Elephant. Comme je ne reconnois pas de différence entre un Elephant, & un Cheval par rapport au sentiment & au mouvement spontané, je ne répeterai pas au sujet de l'Elephant ce que j'ai dit un peu plus haut du Cheval. Je fais remarquer seulement que le Traducteur de M. Locke ajoute ici à la fin de son extrait quelques réfléxions assez importantes sur ce passage, & releve quelques bevuës de son Auteur au sujet de l'ame des bêtes.

SECTION SECONDE.

I. Fausse prétention de M. Locke, qu'en niant que Dieu puisse accorder à la matiere la faculté de penser, on borne sa toute-puissance.

APrès tous ces exemples qu'il croit absolument incontestables, M. Locke trouve fort extraordinaire, que si on veut faire un pas en avant, & soutenir que „ Dieu „ peut joindre à la matiere, la pensée, la raison, la voli- „ tion, aussi-bien que le sentiment & le mouvement spon- „ tané, il se trouve aussi-tôt des gens prets à limiter la „ puissance du Créateur, & à dire que c'est une chose que „ Dieu ne peut point faire, parceque cela détruit l'essence

„ de la matiere, ou en change les propriétés eſſentielles, „ ſans apporter d'autres preuves d'une telle aſſertion, ſi non „ que la penſée & la raiſon ne ſont pas renfermées dans „ l'eſſence de la matiere. Elles n'y ſont pas renfermées, j'en „ conviens, dit M. Locke; mais une propriété qui n'étant „ pas contenue dans la matiere vient à être ajoutée à la ma- „ tiere, n'en détruit point pour cela l'eſſence, ſi elle la „ laiſſe être une ſubſtance étenduë & ſolide. *Autrement* que „ deviendra l'eſſence de la matiere dans une plante, & dans „ un animal, dont les propriétés ſont ſi fort au deſſus d'une „ ſubſtance purement ſolide & étenduë.

On a déja fait voir que les propriétés, qualités, & facultés d'une choſe n'étant que des modes ou des déterminations de ſon eſſence, il eſt impoſſible que cette choſe puiſſe avoir d'autres propriétés que celles, qui peuvent être déduites de ſon eſſence, & qui y ſont par conſéquent renfermées. On a fait voir qu'une propriété qui ne ſeroit point contenue dans l'eſſence d'une choſe, & qui lui ſeroit ajoutée, devroit être ou un accident péripatéticien, ou pour mieux dire, une autre ſubſtance, puiſque cette prétendue propriété auroit elle-même ſon propre Etre, ſa propre réalité diſtinguée de celle du ſujet, auquel on voudroit la ſuppoſer ajoutée. Si donc une propriété n'eſt pas une ſubſtance, comme il eſt abſurde de le ſuppoſer, ſi ce n'eſt pas un accident péripatéticien, comme en convient M. Locke, il s'enſuit que toute propriété ne peut être qu'une modification de ſa ſubſtance ou de ſon ſujet, & par conſéquent attribuer à la matiere une propriété qui ne ſoit pas une modification de l'étenduë ſolide, c'eſt en détruire l'eſſence; puiſqu'il faut ſuppoſer pour cela que la matiere ne ſoit plus de l'étenduë ſolide, mais une autre choſe dont cette propriété ſoit une modification. L'eſſence de la matiere n'eſt pas détruite dans une plante, parceque, comme les Phyſiciens en conviennent, il n'y a rien dans une plante qui ne dépende des qualités premieres de la matiere. Pour ce qui eſt des animaux, où

l'on

l'on admet en eux du ſentiment, & alors on ne peut diſconvenir qu'il n'y ait en eux plus que de la pure matiere; ou l'on n'y reconnoit que de la pure matiere ſans autre ſubſtance ajoutée, & alors on ne peut plus y reconnoître du ſentiment.

II. Suite de la même matiere.

Voyons maintenant ce qui ſuit dans l'extrait. „ Mais ajou„ te-t-on, il n'y a pas moyen de concevoir comment la ma„ tiere peut penſer, j'en tombe d'accord; mais inferer de „ là que Dieu ne peut pas donner à la matiere la faculté „ de penſer, c'eſt dire que la toute-puiſſance de Dieu eſt ren„ fermée dans des bornes fort étroites, par la raiſon que „ l'entendement de l'homme eſt lui-même fort borné.

A Dieu ne plaiſe que nous voulions renfermer la toute-puiſſance du Créateur dans des bornes étroites, où notre entendement ſe trouve lui-même renfermé, & que nous prétendions jamais que Dieu ne peut faire une choſe, dès que nous ne concevons pas comment il la peut faire. Mais quoiqu'on ne doute pas que Dieu ne puiſſe faire une infinité de choſes, qui ſurpaſſent la portée de notre entendement, toujours eſt-il vrai que Dieu ne peut rien faire de ce qui enferme une contradiction manifeſte; parcequ'il faudroit ſuppoſer qu'il feroit une choſe, & qu'en même tems il la détruiroit, & qu'ainſi elle ſeroit, & ne ſeroit pas en même tems: or quand nous diſons que Dieu ne peut accorder à la matiere la faculté de penſer, ce n'eſt pas ſimplement, comme M. Locke voudroit le faire accroire; parceque nous ne ſaurions concevoir comment la matiere peut penſer; mais c'eſt parceque nous concevons clairement qu'il y a une contradiction manifeſte à ſuppoſer que la matiere penſe, comme il a été prouvé juſqu'ici.

III. Suite du même ſujet.

„ Si Dieu ne peut donner aucune puiſſance, pourſuit M. Lo„ cke, à une portion de matiere, que celle que les hom„ mes peuvent déduire de l'eſſence de la matiere en général, „ ſi l'eſſence ou les propriétés de la matiere ſont détruites „ par toutes les qualités qui nous paroiſſent au deſſus de

„ la matiere, & que nous ne ſaurions concevoir comme „ des conſéquences naturelles de cette eſſence, il eſt évident „ que l'eſſence de la matiere eſt détruite dans la plûpart „ des parties ſenſibles de notre ſyſtême, dans les plantes, & „ dans les animaux.

Ce raiſonnement de M. Locke me paroit un peu ambigu. Je ne ſais, s'il veut dire qu'il y a des qualités, & des puiſſances que Dieu peut ajouter à la matiere, quoiqu'elles ne puiſſent être aucunement déduites de ſon eſſence; ou bien s'il accorde que toutes les qualités de la matiere dépendent à la vérité de ſon eſſence, mais que les hommes ne pouvant concevoir comment elles en peuvent être déduites, elles leur paroiſſent au deſſus de la matiere; & cela ou parceque l'eſſence de la matiere n'eſt pas ſimplement l'étenduë ſolide, mais quelque choſe de caché, & tout-à-fait éloigné de notre compréhenſion; ou parceque l'étenduë ſolide peut être capable de quelque choſe de plus que de figure & de mouvement, quoique nous ne puiſſions le concevoir; ou enfin parceque le ſentiment, la penſée &c. pourroient réſulter d'une certaine configuration, & d'un certain mouvement de ſes parties ſolides. Mais en quelque ſens qu'il plaiſe à M. Locke d'interpréter ſon raiſonnement, il ne peut éviter de ſe contredire de façon ou d'autre. Car en premier lieu s'il prétend que Dieu peut ajouter à la matiere des qualités, qui ne ſoient pas déduites de ſon eſſence, il s'enſuivra que ces qualités auront donc leur éxiſtence & leur réalité diſtinguée de celle de la matiere, & qu'elles ſeront par conſéquent ou des ſubſtances, ou des accidents péripatéticiens. En ſecond lieu s'il prétend que l'eſſence de la matiere n'eſt pas l'étenduë ſolide, mais quelque choſe de plus caché, ou bien que l'étenduë ſolide peut avoir d'autres qualitez, que celles qui dépendent de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la liaiſon de ſes parties, ou enfin que la penſée peut réſulter d'un certain arrangement & d'un certain mouvement des parties de la matiere, il faut qu'il détruiſe le fondement de ſa démonſtration

ſtration de l'immaterialité de Dieu, qui eſt toute appuyée ſur ces principes, que la matiere n'eſt tout ſimplement qu'une ſubſtance étenduë & ſolide, qui étant une fois en repos ne peut ſe donner le mouvement par elle-même, que quelques-unes de ſes parties ayant reçu le mouvement ne peuvent faire que ſe heurter, ſe diviſer, & rien de plus, & qu' enfin il eſt autant au deſſus des forces de la matiere de produire la penſée avec le mouvement, qu'il eſt au deſſus des forces du néant de produire la matiere. Ce que M. Locke ajoute, que ſi la matiere ne pouvoit avoir de qualités, que celles qui ſont des conſéquences naturelles de ſon eſſence, elle ſeroit détruite dans la plûpart des parties ſenſibles de notre ſyſtême, dans les plantes & dans les animaux, a déja été réfuté en ce qui regarde les plantes & les animaux, voyons maintenant comment il prétend le prouver par rapport aux autres parties ſenſibles de notre ſyſtême.

IV. M. Locke recourt à l'attraction pour juſtifier ſa prétention.

„ On ne ſauroit comprendre, dit M. Locke, comment „ la matiere pourroit penſer, donc Dieu ne peut lui don„ ner la puiſſance de penſer. Si cette raiſon eſt bonne, elle „ doit avoir lieu en d'autres rencontres. Vous ne pouvez „ concevoir que la matiere puiſſe attirer la matiere à au„ cune diſtance, moins encore à la diſtance d'un million „ de lieuës; donc Dieu ne peut lui donner une telle puiſ„ ſance. Vous ne pouvez concevoir que la matiere puiſſe „ ſentir, ou ſe mouvoir, ou affecter un Etre immateriel, „ & être mue par cet Etre; donc Dieu ne peut lui donner „ de telles puiſſances; ce qui eſt en effet nier la peſanteur, „ & la révolution des planetes autour du Soleil, changer „ les bêtes en pures machines ſans ſentiment ou mouvement „ ſpontané, & refuſer à l'homme le ſentiment & le mouve„ ment volontaire.

V. Que l'attraction ne ſauroit être une qualité intrinſeque de la matiere.

Prétendre que Dieu ne puiſſe accorder à la matiere la faculté de penſer, préciſément parcequ'on ne ſauroit comprendre comment cela pourroit ſe faire, ce ſeroit ſans doute très-mal raiſonner: auſſi n'eſt-ce pas ſur un tel raiſonnement,

comme on a pu le voir jusqu'ici, que nous nous appuyons pour nier que la matiere puisse jamais être capable de penser: ce n'est pas sur notre ignorance, & sur les bornes étroites de notre entendement qu'une telle thése est fondée; c'est sur nos idées les plus claires & les plus distinctes, c'est sur la connoissance que nous avons de la contradiction manifeste qu'il y a à supposer la faculté de penser dans la matiere. Les raisonnements qu'on a employés jusqu'ici pour rendre cette contradiction évidente & palpable, peuvent être appliqués à toutes les autres qualités & puissances, que les Philosophes pour couvrir leur ignorance attribuent si libéralement à la matiere, & qui ne peuvent être déduites de la grosseur, de la figure, du mouvement, & de la liaison de ses parties. On ne peut concevoir, dit M. Locke, que la matiere puisse attirer la matiere à aucune distance; nous en convenons, s'il l'entend d'une vraie puissance, ou vertu qui soit dans la matiere, non seulement parcequ'une telle puissance ne peut être une détermination des qualités premieres de la matiere, ce qui est essentiel à toute faculté par rapport à son sujet, comme on l'a montré plus haut par M. Locke même, mais aussi parceque la puissance de mouvoir, de quelque façon que ce soit, n'étant autre que la puissance de faire éxister le corps en différentes places successivement; une telle puissance n'est pas différente en elle-même de la puissance de créer, & l'action de mouvoir de l'action de créer. L'action de mouvoir, je le répéte encore, ne fait qu'ajouter quelques circonstances ou quelques déterminations à l'action de créer en général. Par l'action de créer simplement, Dieu fait éxister un corps qui n'éxistoit pas encore, & le fait éxister dans la place où il veut qu'il éxiste; puisque éxister dans une place n'est pas une chose différente, que d'éxister simplement par rapport au corps. Par l'action de conserver, Dieu continue à créer ce corps, c'est-à-dire qu'il continue à vouloir qu'il éxiste, ou dans la même place, ou dans quelque autre qui lui plait: ainsi la conservation n'ajoute

à la création qu'une circonstance ou une détermination, qui est la continuation de la volonté ou de l'action, par laquelle Dieu veut que le corps éxiste; mais dans le fond c'est toujours la même action, c'est la création en tant que continuée. Enfin par l'action de mouvoir, Dieu fait éxister le corps successivement en différentes places. L'action de mouvoir n'ajoute donc qu'une nouvelle circonstance, une nouvelle détermination à l'action, par laquelle Dieu conserve le corps. L'action de conserver emporte seulement l'idée, que Dieu veut que le corps continue à éxister, en quelque place que ce soit. L'action de mouvoir emporte de plus l'idée que ce corps éxiste successivement en différentes places contiguës; mais dans le fond c'est toujours la même action, par laquelle Dieu crée & conserve le corps, continuant à le faire éxister en différentes places.

VI. Comparaison de l'impulsion avec l'attraction.

On ne peut donc concevoir aucune attraction entre les parties de la matiere, que dans le sens qu'on y conçoit de l'impulsion; c'est-à-dire que comme le choc des corps, qui n'est autre que leur rencontre avec un certain degré de masse & de vitesse, est l'occasion que Dieu a établie pour regler le mouvement dans ces corps, selon certaines loix & certaines proportions pleines de sagesse, que l'expérience a fait connoître en partie aux Physiciens; ainsi la masse de chaque partie de la matiere considérée en elle-même, & son éloignement d'une autre partie quelconque de matiere est aussi une occasion, que Dieu a établie par une autre loi générale pleine de sagesse, pour faire approcher une partie de l'autre avec un degré de mouvement qui soit en raison directe de leurs masses, & en raison inverse des quarrés de leurs distances. * C'est-là la seule explication intelligible qu'on puisse donner de

* *Mentor moderne discours 106. de Monsieur Adisson, Stéele &c.* Le principe de la gravitation des corps ne sauroit être expliqué que d'une seule maniere; c'est en l'attribuant à la volonté directe, & à l'opération immédiate de Dieu, qui l'a trouvé le plus propre à maintenir l'ordre dans le monde corporel.

de l'attraction, fur laquelle font encore partagés les plus célébres Philofophes de notre fiécle. Les Neutoniens, qui en veulent faire une propriété intrinfeque de la matiere, & qui lui foit auffi effentielle, que l'étenduë ou la divifibilité, non feulement s'éloignent du fentiment de leur Maître, mais de plus ils juftifient pleinement par un fentiment fi infoutenable tout ce qu'il y a jamais eu de qualités occultes dans les écoles, & s'envélopent eux-mêmes dans ce fatras d'obfcurités, qui a juftement dégouté les perfonnes de bon fens. Ce qui eft d'autant plus étonnant que fuppofé qu'on ait befoin de l'attraction pour l'explication de la nature, on peut la regarder comme une loi générale de cette nature, & que dans tout fyftême il faut enfin recourir à une telle loi générale, qui foit l'effet immédiat de la volonté du Créateur; puifque c'eft lui réellement qui a créé le monde par fa puiffance, & l'a formé par fa fageffe. Au refte prétendre qu'il y ait une attraction proprement dite dans la matiere, ce n'eft pas feulement renouveller les qualités occultes, mais de plus c'eft admettre une contradiction manifefte; à vouloir qu'un corps agiffe par fon action immédiate où il n'eft point. Quand on fuppofe que Saturne à tant de millions de lieuës eft attiré par le Soleil, on fuppofe que l'action du Soleil imprime un certain mouvement à Saturne. Il faut donc que cette action foit reçue immédiatement dans Saturne, puifqu'elle eft la caufe immédiate de fon mouvement. Or je demande, cette action du Soleil qui fe trouve dans Saturne, pendant que le Soleil en eft éloigné de tant de millions de lieuës, eft-ce un Etre diftingué du Soleil agiffant, eft-ce un corps, n'eft-ce rien? Les plus étranges abfurdités doivent-elles donc toujours trouver des protecteurs parmi ce qu'on appelle les Philofophes?

Je ne répéte pas ici ce que j'ai déja dit plus haut fur le fentiment & le mouvement fpontané des bêtes, ni fur l'étrange prétention de M. Locke qu'ôter à la matiere toute capacité de pouvoir jamais penfer, & toute-puiffance d'affecter immédiatement un Etre immateriel, & d'en être immédiate-

diatement affectée, se soit ôter à l'homme le sentiment & le mouvement volontaire. Je ne suis déja que trop fâché que la facilité de M. Locke à rebattre toujours les mêmes objections m'entraine si souvent, comme malgré moi, à répéter les mêmes réponses, pour ne rien laisser en arriere.

SECTION TROISIEME.

I. Supposition absurde de M. Locke de deux substances créées dans une parfaite inactivité, auxquelles Dieu peut ajouter indifféremment toutes sortes de qualités.

„ Dieu, continue M. Locke, a créé une substance : „ que ce soit, par exemple, une substance étenduë „ & solide: Dieu est-il obligé de lui donner, outre l'Etre, „ la puissance d'agir? C'est-ce que personne n'osera dire, à „ ce que je crois. Dieu peut donc la laisser dans une par- „ faite inactivité. Ce sera pourtant une substance. De même „ Dieu crée, ou fait éxister de nouveau une substance im- „ materielle qui sans doute ne perdra pas son Etre de sub- „ stance, quoique Dieu ne lui donne que cette simple exi- „ stence, sans lui communiquer aucune activité. Je deman- „ de à présent quelle puissance Dieu peut donner à l'une de „ ces substances qu'il ne puisse point donner à l'autre.

Pour répondre à cette difficulté de M. Locke, il n'est précisément besoin que de déterminer la signification de ce mot *puissance*. Si par *puissance* l'on entend un Etre distingué de son sujet, tels que sont les accidents & les formes de l'école, je ne nierai point que Dieu ne puisse indifféremment attacher toutes sortes de puissance à l'une ou à l'autre de ces substances. Mais M. Locke doit se souvenir que ces accidents & ces formes ne sont pour lui que des chimeres, & qu'on ne peut en avoir d'autre idée que celle du son des syllabes dont ces mots sont composés. Si, au contraire, par le mot de puissance on entend une qualité, qui ne soit précisément qu'une modification de son sujet, & qui n'ait par conséquent aucune réalité distinguée de celle du sujet, il est bien évident que Dieu ne peut donner à la substance étenduë & solide que les puissances, qui peuvent dépendre de la

grosseur,

grosseur, de la figure, du mouvement, & de la liaison de ses parties, ainsi qu'il a déja été expliqué plus haut par M. Locke même. Quant à la substance immaterielle, comme nous n'avons pas une idée claire de son essence, nous ne saurions déterminer les puissances, dont elle est ou n'est pas capable; mais au moins pouvons-nous dire avec toute assurance, qu'une substance immaterielle est absolument incapable des puissances, qui naissent de la grosseur, de la figure, du mouvement, & de l'arrangement des parties; puisque pour cela il faudroit supposer qu'elle fût elle-même composée de parties, & qu'ainsi elle fût en même tems materielle & immaterielle. Il est donc clair qu'une substance immaterielle en quelque inactivité qu'on la suppose, ne peut jamais être capable des puissances propres à la substance materielle; & que par la même raison, celle-ci ne peut non plus être capable des puissances propres à celle-là. Et certainement quelle différence y auroit-il entre la nature de l'Esprit, & celle du corps, si l'un & l'autre étoit capable des mêmes propriétés, des mêmes puissances, des mêmes qualités? Mais écoutons la suite des objections de M. Locke.

II. Suite du même sujet par rapport à la faculté de penser.

„ Dans cet état d'inactivité, reprend M. Locke, il est visible qu'aucune d'elles ne pense: car penser étant une „ action, l'on ne peut nier que Dieu ne puisse arrêter l'action „ de toute substance créée sans annihiler la substance, & si „ cela est, il peut aussi créer, ou faire éxister une telle sub- „ stance, sans lui donner aucune action.

Il n'est pas décidé que la substance immaterielle, qu'on nomme Esprit, puisse être sans pensée, & malgré les preuves que M. Locke prétend donner du contraire; & qui ne sont rien moins que concluantes au jugement même de son Traducteur, on peut soutenir avec beaucoup de vraisemblance que la pensée est à l'Esprit, ce que la figure est au corps; en sorte que comme la figure en général est une qualité essentielle au corps, quoiqu'il en change souvent; de même la pensée en général doit être considérée comme essentielle à l'Esprit,

à l'Esprit, quoiqu'il en change continuellement. Il est faux d'ailleurs que toute pensée soit une action; on comprend sous le nom de pensée la perception des objets que nous voyons, & cependant une telle perception, comme en convient M. Locke, est une passion, & non une action de l'Esprit. Ainsi quand on avoueroit que la substance immaterielle peut être sans pensée, toujours seroit-il vrai de dire qu'elle est essentiellement capable de recevoir la pensée; de la même façon que la substance étenduë & solide supposée dans un état parfait d'inactivité, seroit toujours essentiellement capable de recevoir une figure qu'elle n'auroit pas actuellement. Puis donc que l'état d'inactivité, où M. Locke suppose la substance immaterielle, aussi bien que la substance étenduë & solide, n'ôte pas à ces substances leur capacité naturelle, il s'ensuit que comme la substance immaterielle ne peut jamais recevoir ni figure, ni mouvement, ni arrangement de parties, parcequ'il n'y a qu'une substance étenduë & composée de parties, qui soit par sa nature capable de telles qualités; la substance étenduë & solide ne peut non plus recevoir ni sentiment, ni perception, ni pensée, ni les autres qualités, dont la substance immaterielle est seule par sa nature essentiellement capable.

III. Suite du même sujet par rapport à la faculté de se mouvoir.

„ Par la même raison, poursuit M. Loche, il est évident „ qu'aucune de ces substances ne peut se mouvoir elle-même. „ je demande à présent, pourquoi Dieu ne pourroit-il point „ donner à l'une de ces substances, qui sont également dans „ un état de parfaite inactivité, la même puissance de se „ mouvoir qu'il donne à l'autre, comme, par exemple, la „ puissance d'un mouvement spontané, laquelle on suppose „ que Dieu peut donner à une substance non solide, mais „ qu'on nie qu'il puisse donner à une substance solide.

On a déja prouvé que la puissance de mouvoir n'étant pas dans le fond différente de la puissance de créer, cette puissance de mouvoir ne peut convenir qu'à l'Etre Tout-puissant, & que par conséquent les Esprits & les corps

ne peuvent être que caufes occafionnelles des mouvements qu'ils femblent produire, foit par la penfée, foit par l'impulfion ou l'attraction. Mais quand même on fuppoferoit dans le corps une vraie puiffance de mouvoir un autre corps, toujours eft-il conftant qu'on ne peut fans une contradiction manifefte fuppofer dans aucun corps, ni dans aucun Etre, la puiffance de fe mouvoir lui-même ; c'eft-ce que S. Thomas démontre p. 1. qu. 2. art. 3. & pofe pour fondement de fa premiere preuve de l'éxiftence de Dieu. Il faudroit en effet pour cela, que ce corps fût en même tems actif & paffif par rapport au même effet, c'eft-à-dire, qu'il fût en même tems la chofe mouvante, & la chofe mue, le principe & le terme de l'action, ce qui donne le mouvement, & ce qui le reçoit, en un mot qu'il fût, pour me fervir des termes de l'Ecole, confacrés par ce Docteur en acte & en puiffance, *relate ad idem*, ce qui eft manifeftement contradictoire. Quant à l'Efprit, la feule puiffance active, que l'expérience nous découvre en lui, c'eft la puiffance de choifir, ou de vouloir quelque chofe par une détermination active de la volonté. Mais cette faculté active n'a rien de commun avec la puiffance de mouvoir. La volonté par fes actes ne produit rien hors d'elle-même ; cet acte même de la volonté n'a aucun effet propre diftingué de lui, c'eft un acte purement intérieur & immanent, comme parlent les Scholaftiques. Nous ne concevons pas clairement à la vérité comment fe fait cet acte, & comment il émane de la volonté ; mais l'expérience & le fentiment intérieur de ce qui fe paffe en nous-mêmes, ne nous permet pas de douter que notre Ame n'ait la faculté de vouloir, de choifir, de fe déterminer : & d'ailleurs on ne fauroit prouver par aucun raifonnement déduit d'une idée claire & diftincte, que cette faculté ne puiffe convenir aux Efprits, comme l'on démontre par l'idée claire du mouvement, que la puiffance de mouvoir ne peut convenir qu'à l'Etre Tout-puiffant.

Enfuite de ce qu'on vient de rapporter de la puiffance

de se mouvoir, que M. Locke suppose qu'on doit reconnoître incontestablement dans la substance immaterielle, cet Auteur ajoute que cette puissance est pourtant aussi incompréhensible dans la substance immaterielle que dans la matiere, & de là il conclut „ que dans l'une & dans l'autre de ces „ substances il y a quelque chose, que nous ne connoissons pas, „ par exemple, dit-il, la gravitation de la matiere vers la matie- „ re selon différentes proportions qu'on voit à l'œil, pour ainsi „ dire, montre qu'il y a quelque chose dans la matiere que nous „ n'entendons pas, à moins que nous ne puissions découvrir „ dans la matiere une faculté de se mouvoir elle-même, ou „ une attraction inexplicable & inconcevable, qui s'étend „ jusqu'à des distances immenses & presque incompréhensibles.

IV. M. Locke revient à l'attraction.

Il est bon de faire ici remarquer un défaut, qui regne dans presque tous les raisonnements de M. Locke. Aprés avoir prétendu prouver qu'il y a quelque chose, soit dans la substance immaterielle, soit dans la substance étenduë, que nous ne connoissons pas, ce qu'on peut lui passer sans difficulté, cet Auteur se croit en droit d'en conclure qu'on peut admettre indifféremment dans l'une & dans l'autre de ces substances toutes sortes de facultés & de qualités, & celles-là mêmes, que nous connoissons évidemment être incompatibles avec leur nature. Autre chose est de ne pas tout connoître dans une substance, autre chose est de n'y rien connoître. Nous ne connoissons pas tout dans les Esprits, ni dans les corps, on en convient; mais de là s'ensuit-il qu'on ne puisse prouver évidemment, comme l'a fait S. Thomas, & comme l'ont fait tous les Philosophes, que la puissance de se donner le mouvement ne peut convenir ni à l'une, ni à l'autre de ces substances; étant essentiellement vrai que: *quidquid movetur, ab alio movetur.*

V. Défaut dans le raisonnement de M. Locke.

M. Locke objecte de nouveau l'attraction qu'il suppose être dans la matiere une puissance de se mouvoir elle-même. A cela je réponds de nouveau que s'il ne pouvoit y avoir de gravitation dans la matiere vers la matiere, qu'au moyen

VI. Qu'en remōtant de cause en cause il faut enfin en venir à une action immédiate de Dieu sur la matiere.

d'une puiſſance de ſe mouvoir elle-même, il eſt bien certain qu'on ne pourroit connoître ce que c'eſt que la gravitation de la matiere, à moins qu'on ne pût y découvrir cette puiſſance & cette attraction, que M. Locke appelle avec raiſon une *attraction inexplicable & inconcevable*; mais s'il y a un autre moyen d'expliquer d'une maniere très-ſimple & très-intelligible la gravitation de la matiere vers la matiere, ſans recourir à de telles facultés non ſeulement inexplicables & inconcevables, mais abſolument chimériques & contradictoires, par quelle loi M. Locke veut-il nous obliger de comprendre ces facultés incompréhenſibles, avant que nous puiſſions connoître ce que c'eſt que la gravitation de la matiere vers la matiere. Or dès que l'on conçoit que la gravitation réciproque des parties de la matiere eſt un effet d'une loi générale, & d'un établiſſement de l'Auteur de la nature, ainſi qu'il a été expliqué ci-devant, on ne trouve plus cette gravitation ſi incompréhenſible. Auſſi n'eſt-ce qu'en remontant aux vrais principes, qu'on peut trouver l'éclairciſſement des difficultés, qui ſe préſentent de premier abord dans la conſidération des effets. Les effets particuliers dépendent des loix générales de la nature; & les loix générales de la nature n'ont pu être établies que par l'Auteur de la nature. Il y a donc de l'extravagance dans la méthode de certains Philoſophes, qui pour expliquer ces loix générales aiment mieux recourir à des facultés inintelligibles, qu'ils ont ſoin de revêtir de quelque nom ſpécieux, qu'à la providence de celui qui gouverne le monde par ſa puiſſance, & par ſa ſageſſe. Qu'on remonte de cauſe en cauſe tant qu'on voudra; qu'on explique ſolidement par le poids & le reſſort de l'air les effets particuliers, qu'autrefois l'ignorance des Philoſophes attribuoit à l'horreur imaginaire du vuide; qu'on explique ce poids & ce reſſort de l'air par les loix de l'attraction, ou par la preſſion de la matiere ſubtile, & de ſes tourbillons; qu'on faſſe voir comment ces tourbillons ont pu, & ont dû même ſe former ſelon

les

les loix connues de la communication des mouvements; si on demande enfin ce qui imprime le mouvement à la matiere subtile, & d'où vient que la communication du mouvement dans le choc des corps, se fait selon certaines loix plutôt, que selon une infinité d'autres loix qui pouvoient être, comme la varieté des opinions qui regne encore aujourd'hui parmi les plus célébres Philosophes & Mathématiciens le prouve invinciblement: si dis-je, on demande quelle est la cause du mouvement de la matiere subtile, & des loix de ce mouvement, c'est enfin à Dieu qu'il faut recourir de toute néceßité. Et certes, à moins que de faire profeßion ouverte d'athéisme, on ne peut nier que dans la subordination des causes naturelles, il n'y en ait enfin une qui soit l'effet immédiat de l'action de Dieu sur la matiere. Qu'Epicure & Lucrece s'efforcent tant qu'ils voudront de jetter par des railleries mal placées, un certain ridicule sur cette dépendance, que nous reconnoissons dans la nature par rapport à son Auteur; leurs traits ne peuvent faire d'impreßion que sur des Esprits foibles. Dans cette action immédiate de l'Auteur de lá nature sur la matiere, qu'on ne peut méconnoître sans renoncer à toutes les lumieres de la raison & du bon sens, nous découvrons d'une maniere certaine & évidente, l'origine du mouvement, & la source de ces loix pleines de sagesse, qui en reglent la distribution dans les différentes parties de la matiere. Mais les Epicuriens qui se prétendent plus éclairés, & qui nous reprochent d'un ton moqueur, que ce n'est que parceque nous sommes au bout de notre latin, que nous recourons à Dieu, ces grands génies qui suivent d'autres routes dans l'explication de la nature, devroient donc nous dire quelque chose de plus vrai, de plus clair, de plus satisfaisant. Demandons-leur donc quel est le principe de mouvement, par lequel a été formé l'Univers? C'est, répondent-ils gravement, que dans tous les atômes indivisibles & de différente figure, il y a une tendance naturelle au mouvement, en vertu de laquelle les uns se meuvent droitement de haut en bas, les autres obliquement; ce qui

fait

fait qu'ils ſe rencontrent, qu'ils s'accrochent, qu'ils . . . . je n'en veux pas davantage; atômes figurés & indiviſibles, tendance naturelle droite & oblique au mouvement; voila ce que vous préferez à l'action de Dieu, des chimeres ridicules, abſurdes, & où l'on démontre cent contradictions à une vérité démontrée par cent preuves évidentes. En faut-il davantage? Tout ceci prouve qu'on doit reconnoître que la premiere impreſſion du mouvement dans la matiere, & les loix générales, par leſquelles il ſe diſtribue dans ſes différentes parties, ſont des effets immédiats de l'action de Dieu.

VII. Que les découvertes ſûres de la Phyſique expérimentale ramenent tout au méchaniſme.

Ce n'eſt en effet, que parceque nous ignorons comment la nature par une méchanique toujours uniforme, & par les loix conſtantes de la communication des mouvements dans les fluides & les ſolides, produit certains effets, que nous ſommes portés à attribuer à la matiere des qualités, qui ne ſont point contenues dans ſon idée. Par là nous avons une réponſe toujours prête, quand on nous en demande l'explication; & au défaut de leur vraie cauſe que nous ne pouvons découvrir, nous diſons ſérieuſement que la matiere eſt déterminée à opérer ainſi, par une qualité naturelle & intrinſeque. On voit, par exemple, les liqueurs s'élever & demeurer ſuſpendues dans des tuyaux vuides d'air. On en demande la raiſon aux Philoſophes: ceux-ci l'ignorent; mais pour ne pas demeurer court, ils attribuent à la nature une horreur invincible du vuide, qui paſſe enſuite généralement pour la vraie cauſe de cette élevation. Les fontainiers du Grand Duc de Toſcane éprouvent que l'eau ne s'éleve plus, dès qu'elle eſt arrivée à la hauteur de trente deux pieds; on conſulte Galilée; & ce grand Homme ne fait qu'ajouter une limitation à l'horreur générale du vuide, & rend raiſon pourquoi l'eau ne monte que juſqu'à trente deux pieds. Le mercure ne monte que juſqu'à vingt ſept pouces: voila d'abord les Philoſophes qui décident, que l'horreur que la nature a du vuide n'eſt pas la même pour l'eau que pour le mercure. Enfin on n'a point douté de cette horreur imaginaire du vuide, juſqu'à ce que Torricelli & Paſcal ont fait

voir,

voir, que tous ces différents effets ne procédent que d'un seul principe très-simple, & entiérement uniforme à tout ce qu'on connoit des loix de la nature: ce principe est la pression de l'air, qui par sa pesanteur & son ressort agit sur l'eau & sur le mercure, selon les loix déterminées de l'équilibre des liqueurs. La dureté des corps, & leur élasticité, la pésanteur, l'aiman, l'électricité, nous présentent aujourd'hui des effets dont nous ignorons la vraie cause, tout de même qu'on ignoroit avant Torricelli & Pascal, la vraie cause de la suspension des liqueurs dans les tuyaux vuides d'air. Et aujourd'hui l'on fait encore précisément ce qu'ont fait autrefois ces Philosophes, que nous accusons d'ignorance & de présomption. On imagine une attraction universelle qu'on suppose être une qualité intrinseque de la matiere, quoiqu'elle soit encore plus éloignée de son idée, que l'horreur du vuide ne l'est de l'idée de la nature. On y ajoute, à la vérité pour l'embellir, des calculs d'Algébre qui manquoient à l'horreur du vuide, mais qu'on lui auroit pu tout aussi aisément attacher, car ces calculs ne regardent pas tant la cause prétendue des effets que les effets mêmes. Mais après tout, malgré ces calculs, on est obligé de varier l'attraction, tout comme on varioit l'horreur du vuide. Cela prouve bien que cette attraction n'est pas plus réelle que l'horreur du vuide. On ne la défend que par ce qu'on ignore par quel principe la nature produit tous ces effets aussi simplement, qu'elle éleve à différentes hauteurs les différentes liqueurs par la pression de l'air. En un mot, à mésure que l'on fait quelque nouvelle découverte on voit disparoître quelqu'une de ces qualités, dont on charge inutilement la matiere, & on se rapproche toujours plus de la grosseur, de la figure, & du mouvement, qui sont les seules qualités contenues en son idée. L'antipéristase s'est éclipsée, dès qu'on a su pourquoi les grottes souterraines paroissent plus chaudes en hiver qu'en été, & qu'elles le sont réellement quelquefois. Ce n'est plus une qualité attractive du Soleil qui fait monter les vapeurs: c'est par impulsion que sa chaleur raréfie ces petites bulles,

qui

qui se trouvant par là de gravité spécifique, moindres que celles de l'air environnant sont obligées de monter, comme le bois plongé dans l'eau. On s'est moqué de l'Ame végétative des plantes, après que les recherches curieuses, & les observations fines & délicates de tant de savants Physiciens nous ont un peu mieux fait connoître le méchanisme de leur construction. Combien de sympathies & d'antipathies naturelles les expériences de Boyle n'ont-elles pas fait évanouir, en nous apprenant l'action des petits corps invisibles & impalpables, que la nature met en jeu pour produire les effets les plus merveilleux. Enfin qu'on parcoure toute la Physique, & on verra qu'on n'a jamais fait de découverte vraiment assurée qui ne se réduise aux loix de la méchanique. La seule analogie nous obligeroit donc à reconnoître, que les qualités occultes & non contenues dans l'idée de la matiere décroissent précisément en raison inverse des découvertes qu'on y fait. Quand on connoîtra bien toute la nature, on verra que tout s'y éxécute par la grosseur, la figure, & le mouvement des parties solides de la matiere, & que ce n'est que parceque M. Locke n'a pas fait assez d'attention à cette importante vérité qu'il s'est jetté dans ces facultés chimériques de se mouvoir, & dans ces attractions inexplicables, qu'il suppose incontestablement dans la matiere.

VIII. Qu'on ne peut s'assurer dans les principes de M. Locke, si la faculté de penser & de se mouvoir elle-même n'est point essentielle à la matiere.

D'ailleurs puisque M. Locke reconnoit ici que la matiere est capable d'avoir la faculté de se mouvoir elle-même, & celle de penser, quoiqu'il soit impossible de concevoir comment ces deux facultés peuvent se trouver dans la matiere; par quelle raison pourra-t-il se convaincre lui-même, que ces deux facultés ne puissent convenir naturellement à la matiere, quoique nous ne concevions pas comment elles sont renfermées dans sa nature? Comment prouvera-t-il donc que la matiere une fois en repos n'auroit jamais pu se donner le mouvement, & que la matiere avec le mouvement n'auroit jamais pu produire la pensée, qui sont pourtant les deux fondements principaux de sa démonstration de l'éxistence & de l'immaterialité de Dieu? Dira-t-il qu'il est

impossi-

impossible de concevoir que la matiere une fois en repos se donne le mouvement, & que la matiere avec le mouvement produise la pensée? Mais, lui replique-t-on, cette impossibilité, où vous étes de concevoir ces deux choses, nait-elle simplement de votre ignorance, & des bornes étroites de votre entendement, ou d'une connoissance évidente que ces deux choses sont réellement impossibles, fondée sur l'idée claire de l'essence de la matiere, & de ce qu'on doit entendre par les mots de qualités ou de facultés d'une chose? Si cette impossibilité nait simplement des bornes étroites de votre entendement, elle ne sauroit prouver, selon vos principes mêmes, que la chose soit en elle-même impossible; si au contraire, elle est fondée sur une connoissance claire de la nature de la matiere & de ses propriétés, comme nous le prétendons, vous devez reconnoître, quelque hypothése qu'il vous plaise de faire, qu'il y aura toujours une contradiction visible à supposer que la matiere puisse jamais avoir la puissance de se mouvoir & la faculté de penser.

Pour mieux prouver encore qu'il y a dans la matiere bien des choses que nous n'entendons pas, & que Dieu peut joindre les choses par des connéxions que nous ne saurions comprendre, M. Locke revient à l'étenduë & à la consistence de la matiere, prétendant que chaque partie de matiere ayant quelque grosseur, a ses parties unies par des moyens que nous ne saurions concevoir; d'où il conclut, selon sa méthode ordinaire, ,, que toutes les difficultés qu'on forme ,, contre la puissance de penser attachée à la matiere, fondées ,, sur notre ignorance, & les bornes étroites de notre conception, ne touchent en aucune maniere la puissance de ,, Dieu, s'il veut communiquer à la matiere la faculté de ,, penser, & que ces difficultés ne prouvent point qu'il ne ,, l'ait pas actuellement communiquée à certaines parties de ,, matiere, disposées, comme il le trouve à propos, jusqu'à ,, ce qu'on puisse montrer qu'il y a contradiction à le supposer.

IX. Objection de M. Locke tirée de la cohésion.

X. Réponse.

On a déja distingué l'union des parties de la matiere qui résulte de l'étenduë d'avec la cohésion, qui rend les corps plus ou moins consistants. Rien n'est plus clair que l'union qui fait l'étenduë, puisqu'elle n'est qu'une simple juxtaposition des parties situées les unes auprès des autres, & qui doivent par leur naturelle indifférence au repos & au mouvement demeurer en cet état, jusqu'à ce que quelque cause extérieure ne les sépare par le mouvement. Quant à la cohésion qui fait la dureté des corps, nous savons en général qu'elle dépend des loix du mouvement produit, où à l'occasion de la pression de la matiere subtile, ou par l'attraction expliquée dans le sens qu'on a vu ci-devant; ce qui suffit à un Métaphysicien pour écarter de l'idée de la matiere les qualités occultes & chimériques, que l'ignorance de quelques Physiciens voudroit lui attribuer. L'union des parties de la matiere ne peut donc être à M. Locke d'aucune utilité pour applanir les difficultés qu'on rencontre, dès qu'on veut lui attribuer la pensée. Et comme ces difficultés ne sont pas fondées sur notre ignorance, mais sur la connoissance claire de la nature de la matiere; qui nous fait voir évidemment la contradiction qu'il y a à supposer qu'elle pense; nous pouvons profiter sans scrupule du droit que M. Locke nous accorde à la faveur de cette condition, que nous croyons avoir bien remplie, de nier absolument, & sans craindre de blesser le respect dû à la Toute-puissance de Dieu, qu'il puisse accorder la pensée & la raison à un amas de matiere, puisque de là il s'ensuivroit que cet amas seroit en même tems materiel & immateriel, ce qui ne peut être.

SECTION QUATRIEME.

I. Selon l'extrait de M. Coste le Docteur Stillingfléet attribuoit le sentiment à la pure matiere dans les bêtes.

M. Coste reprenant le fil de son extrait continue en ces termes: ,, quoique dans cet ouvrage M. Locke ait ,, expressément compris la sensation sous l'idée de penser ,, en général, il parle en sa replique au Docteur Stillingfléet du

„ du ſentiment dans les brutes, comme d'une choſe diſtincte „ de la penſée: parceque ce Docteur reconnoit que les bê- „ tes ont du ſentiment. Sur quoi M. Locke obſerve, que „ ſi ce Docteur donne du ſentiment aux bêtes, il doit re- „ connoître, ou que Dieu peut donner, & donne actuelle- „ ment la puiſſance d'appercevoir & de penſer à certaines „ particules de la matiere, ou que les bêtes ont des ames „ immaterielles. Ce que M. Locke ajoute qu'on ne ſauroit „ admettre.

II. Raiſonnement conſéquent de M. Locke contre ce Docteur.

Ce raiſonnement de M. Locke eſt très-juſte, & je ne vois pas comment le Docteur Stillingfléet put admettre, que les bêtes ont du ſentiment, ne reconnoiſſant en elles que de la matiere toute ſimple. Cela montre que ce Docteur n'avoit pas bien ſaiſi le principe, ſur lequel doit rouler toute cette queſtion de l'immaterialité de l'Ame, & m'ôte la ſurpriſe de voir ou d'entendre dire, qu'il ait été battu avec une ſi bonne cauſe, malgré la foibleſſe des arguments de ſon adverſaire. Au reſte, puiſqu'il eſt également abſurde, & contre la raiſon d'attribuer le ſentiment à la ſimple matiere, ou de reconnoître dans les brutes une ame immaterielle, cela fait voir que le ſeul ſentiment plauſible & conforme à la raiſon, qu'on puiſſe tenir ſur les opérations des brutes, c'eſt de les réduire, comme font les Cartéſiens, à un pur méchaniſme.

III. Autre argument du Docteur Stillingfléet pour l'immaterialité de l'Ame, avec la réponſe de M. Locke.

Le Docteur Stillingfléet, pourſuit M. Coſte, avoit demandé à M. Locke ce qu'il y avoit dans la matiere, qui pût répondre au ſentiment intérieur que nous avons de nos actions. „ Il n'y a rien de tel, répond M. Locke, dans la „ matiere conſidérée ſimplement comme matiere. Mais on „ ne prouvera jamais que Dieu ne puiſſe donner à certaines „ parties de matiere la puiſſance de penſer, en demandant „ comment il eſt poſſible de comprendre, que le ſimple corps „ puiſſe appercevoir qu'il apperçoit.

IV. Eclairciſſement & confirmation de l'ar-

Les preuves qu'on a données juſqu'ici de l'incapacité abſolue. où eſt la matiere de pouvoir jamais recevoir la faculté

gument du Docteur Stillingfléet.

de penſer ne dépendent aucunement de la queſtion, que fait ici le Docteur Stillingfléet à Mr Locke. Cependant, comme le ſentiment intérieur, que nous avons de notre perception, fait que la penſée ſe réflechit en quelque ſorte ſur elle-même, on en peut tirer une preuve aſſez convaincante, que la penſée ne ſauroit conſiſter dans aucun arrangement ou mouvement des particules de la matiere; puiſqu'il eſt impoſſible qu'une particule de matiere ſe réflechiſſe ſur elle-même, & que pourtant, ſelon M. Locke, toute ſubſtance qui apperçoit devant néceſſairement s'appercevoir de ſa propre perception, il eſt eſſentiel à toute ſubſtance penſante que ſa penſée ſe réflechiſſe ſur elle-même.

V. Le Docteur Stillingfléet avouoit que Dieu peut changer un corps en Eſprit. Raiſonnement de M. Locke en conſéquence de cet aveu.

„ Le Docteur Stillingfléet, continue M. Coſte, avoit dit „ qu'il ne mettoit point de bornes à la Toute-puiſſance de „ Dieu, qui peut, dit-il, changer un corps en une ſub„ ſtance immaterielle, c'eſt-à-dire, répond M. Locke, que „ Dieu peut ôter à une ſubſtance la ſolidité qu'elle avoit „ auparavant, & qui la rendoit matiere, & lui donner en„ ſuite la faculté de penſer qu'elle n'avoit pas auparavant, „ & qui la rend Eſprit, la même ſubſtance reſtant. Car, ſi „ la même ſubſtance ne reſte pas, le corps n'eſt pas changé „ en une ſubſtance immaterielle; mais la ſubſtance ſolide eſt „ annihilée avec toutes ſes appartenances, & une ſubſtance „ immaterielle eſt créée à la place, ce qui n'eſt pas changer „ une choſe en une autre, mais en détruire une, & en faire „ une autre de nouveau.

VI. Réponſe: en quel ſens on doit reconnoître que Dieu peut changer les corps en Eſprits.

Si l'on doit interpréter favorablement l'expreſſion & la penſée du Docteur Stillingfléet, comme l'équité le requiert, il faut croire que ce Docteur a voulu dire que Dieu peut changer un corps en un Eſprit, en ce ſens que Dieu peut néantir un corps, & à l'occaſion de ſon anéantiſſement créer un Eſprit pour le ſubſtituer à ſa place. L'uſage commun de la langue permet en effet qu'on emploie le mot de changement, pour ſignifier la ſubſtitution d'une choſe au lieu d'une autre, quoique la premiere ne ſe convertiſſe pas

en

en la seconde: c'est ainsi que l'on dit qu'on a changé d'habit, de maison, de meubles, de nourriture &c, Mais, si l'on veut prendre le mot de changement dans le sens rigoureux que l'entend M. Locke, pour le changement que subit une chose, quand elle devient autre de ce qu'elle n'étoit, comme quand le sable se change en verre, le bois en feu, l'eau en glace &c., la même matiere restant, il faut avouer qu'on ne peut supposer sans contradiction qu'en ce sens le corps puisse être changé en une substance immaterielle. En effet la substance du corps étant essentiellement une substance materielle, c'est-à-dire, une substance étenduë, solide, & composée de parties; car c'est ce qu'on entend par le mot de substance materielle, supposer qu'une telle substance soit changée en une substance immaterielle, & qu'elle reste portant après le changement, c'est supposer qu'une même substance devienne immaterielle, en même tems qu'elle reste materielle, & étenduë; ce qui fait, comme l'on voit, une contradiction manifeste. Ce n'est donc que dans les corps, où il peut arriver qu'un corps se change en un autre, la même substance restant; parceque l'étenduë solide étant la substance de la matiere en général, & cette substance se trouvant la même en tous les différents corps, dont la différence ne consiste qu'en une différente constitution intérieure des parties de la matiere; il est clair qu'on peut changer cette constitution sans changer la substance de la matiere; & ainsi un corps se change en un autre, la même substance restant; mais c'est parceque la substance est la même dans tous, & que leur différence essentielle ne consiste que dans les différentes modifications, dont cette substance est capable. Mais prétendre que la substance du corps puisse devenir immaterielle, la même substance restant, c'est prétendre une de ces trois choses, ou que le corps soit réellement distingué de sa propre substance; de sorte que le corps étant détruit, sa substance ne laisse pas que de lui survivre, ou que le corps ne soit pas une substance essen-

tielle-

tiellement étenduë & materielle, ou enfin qu'une ſubſtance étenduë & materielle puiſſe devenir immaterielle, ne laiſſant pas que de reſter materielle.

VII. Avantages que M. Locke prétend tirer de l'aveu du Doct. Stillingfléet.

On voit par ces abſurdités manifeſtes, que rien ne ſeroit plus étrange que la penſée du Docteur Stillingfléet, s'il avoit cru que Dieu peut en ce ſens changer un corps en une ſubſtance immaterielle, & M. Locke auroit eu raiſon de tirer d'un tel aveu les avantages, que M. Coſte rapporte, & qui ſont. 1. Que la ſubſtance du corps n'étant plus corps, mais une ſubſtance immaterielle, cette ſubſtance immaterielle ſeroit pourtant ſans penſée; car l'excluſion des qualités du corps ne ſeroit pas capable de lui donner des qualités plus excellentes. 2. Que cette ſubſtance pourtant ſeroit devenue capable de recevoir la faculté de penſer. 3. Que Dieu après lui avoir donné la faculté de penſer, pourroit lui rendre de nouveau l'étenduë & la ſolidité, & la rendre materielle, & que par là on auroit une ſubſtance materielle penſante.

VIII. Ces avantages n'ont aucun fondement.

Mais tout ce beau diſcours, dont il paroit que M. Locke s'applaudit plus que de raiſon, n'eſt qu'un palais enchanté, qui n'a pour tout fondement que cette ſuppoſition manifeſtement abſurde & contradictoire, que la ſubſtance du corps qui n'eſt que le corps même, c'eſt-à-dire, une choſe eſſentiellement étenduë, ſolide, & compoſée de parties, puiſſe être changée en une ſubſtance qui n'a point de parties, reſtant pourtant la même qu'auparavant, c'eſt-à-dire, étenduë, & compoſée de parties.

Nous paſſons ſous ſilence ce qui ſuit immédiatement dans l'extrait de M. Coſte, qui ne regarde que l'utilité, qui peut revenir à la Religion d'une démonſtration philoſophique de l'immaterialité de l'Ame; parceque nous avons déja traité ce point avec aſſez d'étenduë, & que nous croyons avoir ſuffiſamment éclairci les difficultés, que M. Locke ne fait ici que répeter. C'eſt pourquoi nous allons entrer dans la diſcuſſion des opinions des anciens Philoſophes ſur l'immaterialité de l'Ame, par laquelle M. Coſte finit ſon Extrait.

SEPTIE-

SEPTIEME PARTIE.

Preuves qu'entre les anciens Philosophes plusieurs ont reconnu la substance de l'Ame absolument immaterielle.

MOnsieur Locke quitte enfin le caractére & le personnage de Philosophe, pour prendre à son tour celui de Docteur. Sa méthode jusqu'ici a été de ne prendre pour guide de ses sentiments que ses propres pensées, sans se mettre en peine de fouiller dans l'antiquité, pour y trouver de quoi les appuyer par l'autorité de ces Hommes illustres, qui la rendent si respectable, soit au vulgaire, que rien n'éblouit tant qu'un grand nom, soit aux Savants, qui se piquent d'une érudition recherchée. Peut-être que n'ayant pas trouvé dans le Docteur Stillingfléet un Homme assez rompu aux raisonnements méthaphysiques, pour s'en laisser convaincre aisément, M. Locke a-t-il cru qu'il pourroit mieux le persuader par l'autorité des Anciens; s'il lui faisoit voir que son sentiment n'est dans le fond que celui de toute l'antiquité, qui selon lui, n'a jamais fait plus d'honneur à la substance pensante, que de la croire d'une matiere plus fine & plus déliée, que ne le sont les corps grossiers qui tombent sous nos sens.

I. Selon M. Locke les Anciens n'ont distingué l'Esprit du corps qu'en prenant le corps pour une matiere grossiere, & l'Esprit pour une matiere subtile pensante.

Voici en effet ce que nous en apprend M. Coste dans son extrait. „ Au reste M. Locke ayant prouvé par des passa„ges de Virgile & de Ciceron, que l'usage qu'il faisoit du „ mot Esprit, en le prenant pour une substance pensante, „ sans en exclure la materialité, n'étoit pas nouveau, le „ Docteur Stillingfléet soutient que ces deux Auteurs distin„guoient expressément l'Esprit du corps. A cela M. Locke „ répond qu'il est très-convaincu, que ces Auteurs ont distin„gué ces deux choses, c'est-à-dire, que par corps ils ont „ entendu les parties grossieres & visibles d'un homme, &

„ par Eſprit une matiere ſubtile, comme le vent, le feu,
„ ou l'ether, par où il eſt évident qu'ils n'ont pas prétendu
„ dépouiller l'Eſprit de toute materialité. Ainſi Virgile dé-
„ crivant l'Eſprit ou l'Ame d'Anchiſe, que ſon fils veut
„ embraſſer nous dit.

Ter conatus ibi collo dare brachia circum:
Ter fruſtra comprenſa manus effugit imago,
Par levibus ventis, volucrique ſimillima ſomno.

II. Deux choſes à diſtinguer dans ce ſentiment de M. Locke.

„ Et Ciceron ſuppoſe dans le premier livre des queſtions
„ Tuſculanes, qu'elle eſt air ou feu: *Anima ſit animus*, dit-il,
„ *ignisve neſcio*, ou bien un air enflammé, *inflammata anima*,
„ ou une quinte-eſſence introduite par Ariſtote, *quinta quæ-*
„ *dam natura ab Ariſtotele introducta*.

Je trouve dans cet extrait deux Théſes, ou propoſitions de M. Locke, qu'il faut ſoigneuſement diſtinguer. Dans la premiere il ne prétend autre choſe, que de prouver, par des paſſages de Virgile & de Ciceron, que l'uſage qu'il fait du mot *Eſprit*, en le prenant pour une ſubſtance penſante, ſans en exclure la materialité, n'eſt pas nouveau. C'eſt là une vérité de fait qu'on n'a garde de lui conteſter: on ſait que le mot *Spiritus* dans ſa ſignification originale ne veut dire autre choſe que l'air, le vent, ou le ſouffle, d'où viennent ces expreſſions ſi familieres dans le latin *Spiritum ducere* &c., il en eſt de même du mot *Anima*, qui vient du grec ἄνεμοος, qui ſignifie le vent; & Ciceron nous apprend que le mot *Animus* eſt derivé du mot *Anima*. *Ipſe autem Animus ab Anima dictus eſt*.

L'autre Théſe de M. Locke conſiſte en ce que le Docteur Stillingfléet ayant ſoutenu, que Virgile & Ciceron diſtinguoient expreſſément l'Eſprit du corps, M. Locke prétend que ces Auteurs n'ont diſtingué ces deux ſubſtances, qu'en ce ſens, que par corps, ils ont entendu les parties groſſieres & viſibles d'un homme, & par Eſprit, une matiere ſubtile, comme le vent, le feu, ou l'éther; & qu'ainſi il eſt évident qu'ils n'ont pas prétendu dépouiller l'Eſprit de toute eſpece

de

de materialité. C'eſt cette ſeconde propoſition excluſive, que je crois devoir ici réfuter, faiſant voir par le premier livre des Tuſculanes, que Ciceron a ſu diſtinguer nettement l'Eſprit du corps, en le prenant pour une ſubſtance penſante dépouillée de toute materialité.

III. Equivoque des mots Eſprit & Ame, qui dans leur ſignification originale ſignifient l'air, le ſouffle &c.

Et pour procéder avec ordre, je remarque d'abord qu'il eſt arrivé dans le grec, & dans le latin par rapport aux mots d'Eſprit & d'Ame, ce qui a coutume d'arriver en toutes les langues, qu'un même mot eſt ſouvent employé à ſignifier des choſes tout-à-fait différentes. En effet nous voyons que les mots d'Eſprit & d'Ame, qui originairement ne ſignifioient que l'air, le ſouffle, ou le vent, ont été auſſi employés & reçus généralement pour ſignifier le principe de la penſée, quoiqu'on ne puiſſe nier que l'idée de l'air, & celle du principe de la penſée ne ſoient des idées très-différentes l'une de l'autre. Or comme c'eſt l'uſage qui détermine la ſignification des mots, il n'eſt pas vraiſemblable, que ces mots d'Eſprit & d'Ame aient été communément déterminés à ſignifier le principe de la penſée, enſuite de l'opinion de quelques Philoſophes qui ont cru que la ſubſtance penſante n'étoit réellement qu'une portion d'air ou de vent; il eſt au contraire bien plus croyable que l'opinion de ces Philoſophes n'eſt venue, que de l'équivoque de ces termes *Eſprit* & *Ame*. Car comme à conſidérer ſimplement les idées qu'on a des choſes indépendamment des mots, on ne découvre pas plus de connéxion entre le principe de la penſée & l'idée de l'air, qu'entre ce même principe & l'idée d'une pierre, ce qui a déterminé ces Philoſophes à joindre l'idée de l'air & du feu, plutôt que toute autre idée avec le principe de la penſée, pour n'en faire qu'une même ſubſtance, n'a été apparemment que la liaiſon purement accidentelle, que ces idées ſe trouvent avoir par rapport au mot, ou au ſigne commun, par lequel on les a déſignés dans l'uſage introduit dans la langue. Il eſt ſi ordinaire aux hommes d'aſſujettir leurs idées aux mots, qu'on ne doit pas être ſurpris

que cela arrive ſi ſouvent à ceux, qui ſont profeſſion de Philoſophie.

IV. D'où vient qu'on a adopté ces termes préférablement à tant d'autres, pour ſignifier le principe de la penſée.

Si l'uſage a donc établi, que les mots d'Eſprit ou d'Ame, qui originairement ne ſignifioient que l'air, le vent, ou le ſouffle, ſignifiaſſent auſſi le principe de la penſée, je crois qu'il n'en faut pas chercher d'autre raiſon que la relation de coéxiſtence, pour me ſervir des termes de M. Locke, que l'on a obſervée entre la reſpiration, & la penſée dans l'homme pendant tout le tems de ſa vie; de ſorte qu'on a jugé qu'il y avoit dans l'homme un principe de vie, qui étoit également le principe de la reſpiration & de la penſée; & comme le principe de la penſée ne tombe point ſous les ſens, & qu'il eſt par conſéquent moins connu, que la reſpiration dont on s'apperçoit ſi ſenſiblement, il n'eſt pas ſurprenant que les hommes aient déſigné ce qu'ils ne connoiſſoient que fort obſcurément, par ce, qu'ils connoiſſoient plus clairement, & qu'ils aient employé, pour ſignifier le principe de la penſée, le même terme dont ils ſe ſervoient pour ſignifier le ſouffle, l'haleine, ou la reſpiration.

V. Que la ſignification originale de ces termes ne prouve pas que tous ceux, qui s'en ſont ſervis pour exprimer le principe de la penſée, aient fait conſiſter ce principe dans un air ſubtil.

Mais, quoique les mots d'Eſprit & d'Ame, qu'on a employé communément à ſignifier la ſubſtance penſante, ſignifiaſſent auſſi originairement l'air, le vent, & le ſouffle, il ne s'enſuit pas que tous les Philoſophes de l'antiquité, qui ſe ſont ſervis de ces termes d'Eſprit & d'Ame déja établis par l'uſage, pour déſigner la ſubſtance penſante, aient cru que cette ſubſtance n'étoit réellement qu'une matiere ſubtile, tel que l'air, le feu, ou l'éther. Bien loin de là, nous en trouvons, qui plus enfoncés encore dans la matiere, ont cru que la ſubſtance penſante nommée Ame & Eſprit n'étoit qu'une partie groſſiere & viſible du corps humain; & d'autres, qui s'élevant au deſſus de la matiere, l'ont abſolument depouillée de toute materialité. C'eſt-ce qui paroit évidemment par les différentes opinions des Philoſophes ſur la nature de l'Ame, que Ciceron rapporte au 1. liv. des Tuſculanes, & par les raiſonnements que fait cet Auteur pour en prouver l'immortalité.

Le

Le but de Ciceron dans ce livre eſt de prouver, que non ſeulement la mort n'eſt pas un mal, mais plutôt elle doit être regardée comme un bien. Car, dit-il, ſi l'Ame meurt avec le corps, elle doit perdre tout ſentiment, & ne plus par conſéquent être malheureuſe. La mort donc qui conduit à un terme, après lequel il ne peut plus y avoir de mal, ne ſauroit être elle-même regardée avec raiſon comme un mal. Si au contraire, continue Ciceron, l'Ame ſurvit au corps, comme il eſt bien plus probable, elle ne fera par la mort que de ſe délivrer de ſon corps, où elle étoit renfermée, comme dans une étroite priſon, & dans une demeure indigne d'elle: alors prenant l'eſſor, elle pourra voler aux Cieux, pour y jouir d'un bonheur éternel dans une tranquillité parfaite. Selon ce ſentiment on ne peut douter que la mort ne ſoit un bien. Enſuite d'un tel raiſonnement, Ciceron expoſe en raccourci les différentes opinions, qu'ont eu les Philoſophes ſur la nature de l'Ame, & fait voir en les confrontant, combien le ſentiment de ceux qui l'ont cru immaterielle, & par conſéquent immortelle, eſt plus vraiſemblable & mieux fondé à tous égards.

VI. But de Ciceron dans ſon premier livre des Tuſculanes. Raiſonnement de cet Auteur pour prouver que la mort n'eſt pas un mal.

Il rapporte en premier lieu l'opinion de ceux, qui ont cru que l'Ame n'étoit que la ſubſtance du cerveau, ou le cœur même, & celle du célébre Empedocle, qui tout habile qu'il étoit pour un ancien, n'a pas laiſſé que de tomber dans une erreur non moins abſurde, en diſant que l'Ame étoit le ſang répandu dans le cœur, qui l'humecte & qui l'arroſe: *Empedocles animum cenſet eſſe cordi ſuffuſum ſanguinem*. Voila donc des Philoſophes, qui en ſe ſervant du mot d'Ame pour exprimer le principe de la penſée, n'ont pas cru pour cela que l'Ame fût un air ſubtil; & qui au contraire ſe ſont perſuadés qu'elle étoit compoſée d'une matiere épaiſſe, groſſiere & compacte, tels que ſont le cerveau, le cœur, & le ſang.

VII. Opinion d'Empedocle, & des autres Philoſophes, qui ont cru que l'Ame étoit une partie viſible du corps humain.

Zenon le Stoïcien, continue Ciceron, a penſé que l'Ame étoit un feu: *Zenoni Stoico animus ignis videtur*. Ce ſentiment auſſi-bien que celui de ceux, qui ont cru que l'Ame étoit

VIII. Opinion de Zenon, qui a cru que l'Ame étoit un feu préférée par Ciceron aux précédentes.

un air ſubtil, a paru à Ciceron beaucoup plus vraiſemblable que les premieres opinions que nous avons rapportées. Il regardoit comme une groſſiéreté viſible qu'on pût s'imaginer, que l'Ame, cette ſubſtance ſi pure & ſi active, ne fût qu'une maſſe lourde & épaiſſe, tel que le cerveau, le cœur, & le ſang.

IX. Qu'a en juger par la droite raiſon l'opinion de ceux, qui faiſoient conſiſter l'Ame en une partie organiſée, étoit plus raiſonnable que celle de Zenon.

Cependant, comme à bien prendre les choſes, il eſt certain que l'air & le feu ne ſont pas d'une matiere plus parfaite que le cerveau & le cœur; & qu'au contraire le cerveau & le cœur ont par deſſus l'air & le feu l'avantage d'être des corps organiſés, dont la ſtructure eſt ce qu'il y a de plus merveilleux dans la nature, laiſſant à part les préjugés des ſens, on auroit dû regarder comme moins abſurde l'opinion, qui attribuoit la penſée au méchaniſme d'une matiere ſi artiſtement travaillée par la nature, que celles qui la faiſoient dépendre de la tumultueuſe rapidité, qui agite les particules de l'air & du feu.

X. Opinion d'Ariſtoxene. Explication de ſon harmonie.

Ariſtoxene Philoſophe, & Muſicien tout enſemble faiſoit conſiſter l'Ame dans une certaine harmonie de tout le corps. Je crois que l'harmonie dont parloit ce Philoſophe, n'étoit que le méchaniſme du corps, dont l'admirable ſtructure & la proportion, qui regne entre toutes ſes parties, devoient produire, à ce qu'il croyoit, ces mouvements ſi reglés; d'où réſultoit le ſentiment & la penſée; de même que dans l'harmonie d'un concert la proportion, qui ſe trouve entre les voix & les inſtruments de muſique, fait regner parmi cette varieté de ſons un accord & une correſpondance, qui nous charme & nous enleve. Ce Philoſophe étoit Diſciple d'Ariſtote.

XI. Opinion de Dicearque, en quel ſens il diſoit que l'Ame n'eſt rien.

On peut rapporter au ſentiment d'Ariſtoxene celui de Dicearque autre Diſciple d'Ariſtote, qui diſoit, comme Ciceron le tire de ſes ouvrages, que l'Ame n'eſt rien, que c'eſt un mot vuide de ſens, & que cette vertu ſecrete, qui nous fait ſentir & agir, eſt *également* répandue dans tous les corps vivants, ſans qu'elle en ſoit quelque choſe de diſtinct, ou

de

de séparable, qu'enfin le corps n'agit & ne sent, qu'en vertu d'une certaine configuration, & d'un certain arrangement que la nature lui donne. On voit par là, que le sentiment de Dicearque étoit que la pensée fût une modification du corps; & c'est ce qui lui faisoit dire que l'Ame n'étoit pas un Etre séparable du corps, & que par elle-même elle n'étoit rien; comme en effet toute modification d'un sujet n'est rien, si on veut la séparer de son sujet. Tous ces Philosophes faisoient l'Ame non seulement materielle, mais aussi mortelle, si nous en exceptons les Stoïciens, qui pensoient que les Ames de leurs Sages, étant d'un feu plus épuré, avoient aussi plus de force & d'activité, pour se faire jour à travers l'air grossier qui nous environne, & pénétrer jusqu' à la sphére du feu, où elles devoient se conserver toujours. Venons maintenant à ceux, qui non seulement ont cru l'Ame immortelle, mais qui de plus l'ont conçue sous l'idée d'une substance immaterielle.

XII. Opinion de Xenocrate & de Pythagore : que par nombre ils ont entendu la pure intelligence.

Xenocrate Disciple de Platon Homme de la vertu la plus rigide, & d'une continence à toute épreuve, ne reconnoit, dit Ciceron, dans l'Ame ni figure, ni rien de semblable au corps: *Xenocrates animi figuram, & quasi corpus negavit esse*; mais il la fait consister dans un nombre, dont l'activité, selon Pythagore est la plus grande qui soit dans la nature: *Verum numerum dixit esse, cujus vis, ut jam antea Pythagoræ visum erat, in natura maxima esset*. On sait que Pythagore avoit grand soin de voiler ses pensées sous des énigmes ou des symboles, ne doutant pas que cet air mystérieux, avec lequel il annonçoit ses oracles, & qui en cachoit l'intelligence à tout autre qu' à ses Disciples, ne dût leur attirer plus de respect, & de vénération de la part du public. Mais, sans nous engager dans ces recherches pleines d'érudition, où sont entrés tant de Savants pour en découvrir le sens, nous nous contenterons de ce que Plutarque nous apprend par rapport au sujet, dont il est ici question, savoir, que Pythagore ayant défini l'Ame un nombre qui se meut,

il

il n'avoit entendu par ce nombre que l'intelligence même : *Pythagoras*, dit-il, de plac. philof. l. 4. c. 2. *Animam cenfuit numerum feipfum cientem : numerum autem pro mente accipit*.

XIII. Que le mot *Mens* intelligence fignifie la pure penfée fans aucune idée de materialité. Paffage décifif de Plutarque à ce fujet.

Or je ne crois pas que le mot *Mens* ait jamais fignifié autre chofe que la penfée, la raifon, & l'intelligence pure, que le fentiment intérieur nous fait appercevoir en nous-mêmes, & qui ne renferme certainement aucune materialité; puifqu'en pénfant fimplement à la penfée, il eft fûr que nous n'y concevons ni étenduë, ni figure, ni divifibilité, ni aucune autre propriété de la matiere; de forte qu'en prenant précifément le fens attaché au mot *mens*, c'eft-à-dire, *intelligence*, nous ne faurions rien nous y repréfenter de materiel. D'où il fuit que le fentiment de ceux, qui ont fait confifter l'effence de l'Ame dans cette intelligence, qu'on appelle *mens*, fans nous avertir que la nature de cette intelligence fût autre chofe que cette intelligence même; ce fentiment, dis-je, femble revenir à celui de Defcartes, qui fait confifter l'effence de l'Ame dans la penfée. Mais ce qui ne laiffe aucun lieu de douter du fentiment de Xenocrate, & de Pythagore à ce fujet, c'eft que Plutarque dit ouvertement dans le Chapitre fuivant, que Pythagore eft un de ceux, qui ont depouillé l'Ame de toute materialité, *qui corporis expertem animam ponunt*. Et qu'on n'objecte pas que Plutarque prend ici le mot de corps pour une matiere groffiere, qu'il oppofe à une matiere plus fubtile, felon ce que nous avons ci-deffus dans M. Locke. Car Plutarque rapporte au même endroit l'opinion des Stoïciens, & des autres Philofophes, qui penfoient que l'Ame fût une portion d'air fubtil & enflammé; & il reconnoit en même tems que ces Philofophes faifoient l'Ame corporelle; marque certaine, que fous le nom général de corps Plutarque comprenoit non feulement la matiere groffiere, mais auffi la fubtile; & qu'ainfi, quand il dit que Pythagore a cru l'Ame incorporelle, on doit entendre qu'il l'a depouillée entiérement de toute efpece de materialité.

XIV. Opinion de Platon mis

On doit en dire autant de Platon & d'Ariftote, que Plutarque

tarque met aussi-bien que Pythagore au rang de ceux, qui ont cru l'Ame exemte de toute materialité. Platon divisoit l'Ame en deux parties, l'une raisonnable, & l'autre irraisonnable; & celle-ci il la subdivisoit encore en deux parties, savoir la convoitise & la colere, ou, pour me servir des termes de l'Ecole, en appetit concupiscible, & appetit irascible. Ainsi, ayant fait trois parties de l'Ame, il leur assigne, dit Ciceron, à chacune son logement dans le corps humain.

par Plutarque, aussi-bien que Pythagore dans le nombre de ceux, qui ont cru l'Ame absolument immaterielle.

Je ne doute pas qu'on ne regarde, & avec raison, comme une reverie toute pure cette division de l'Ame en trois parties, & cette distribution de logements, que Platon leur assigne. Cependant, malgré les notions obscures de ces tems là sur tout ce qui regarde la bonne Philosophie, ces Anciens ne laissoient pas que d'entrevoir cette importante vérité, qui depuis a été si bien prouvée par Descartes, que l'intelligence & la raison ne peuvent appartenir en aucune maniere à la nature du corps. Platon n'a en effet séparé la convoitise & la colere, qu'il nomme les deux parties irraisonnables de l'Ame d'avec la raisonnable, que parcequ'il croyoit par un faux préjugé, que la colere & la convoitise provenoient de la constitution du corps; ce qu'il ne pouvoit supposer de la raison & de l'intelligence pure, qu'il regardoit comme quelque chose d'infiniment plus parfait, plus noble, & plus relevé, que tout ce que l'on peut comprendre sous le nom de corps & de matiere. Et c'est en conséquence de cette doctrine que Platon croyoit, que les deux parties irraisonnables de l'Ame devoient périr avec le corps, mais que la partie raisonnable, qu'il définit la substance intelligente, ne pouvoit être sujette à la corruption & à la mort. C'est-ce que Plutarque nous apprend ch. 2. & 7.

XV. Opinion d'Aristote.

Aristote le plus grand des Philosophes, en exceptant toujours Platon, dit Ciceron, soit par l'étenduë de son génie, soit par l'éxactitude de ses recherches, ayant établi le feu, l'air, l'eau, & la terre, comme les quatre Elements

qui

qui par leurs divers assemblages formoient tous les différents corps, dont la nature est composée, ne crut pas cependant qu'on pût en tirer l'origine de l'Ame. La pensée, la prévoyance, la facilité d'apprendre & d'enseigner, l'invention des Arts, la mémoire, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, le plaisir, la douleur, & tant d'autres affections, dont l'Ame est susceptible, lui paroissoient bien au dessus de la nature de ces corps élementaires. Il se trouva par conséquent obligé d'admettre une cinquiéme nature pour l'Ame, qui n'ayant eu jusques là aucun nom particulier fut appellée par lui ἐντελεχία, mot que Ciceron traduit par une motion continuée & perpétuelle.

XVI. La cinquiéme nature introduite par Aristote, reconnue pour immaterielle par Ciceron,

M. Locke suppose que cette cinquiéme nature introduite par Aristote, n'est qu'une matiere plus subtile que celle des quatre Elements; mais assurément ce n'est pas ainsi que Ciceron l'a entendu: car premiérement il distingue très-nettement le sentiment d'Aristote de celui de tous les autres Philosophes, qui concevoient l'Ame sous l'idée d'un air extrêmement subtil & délié, & entiérement semblable à celui qu'elle devoit, selon eux, aller respirer un jour dans la plus haute région des Cieux. En second lieu Ciceron témoigne qu'il est très-difficile de comprendre ce que c'est que cette cinquiéme nature introduite par Aristote; pendant qu'ailleurs il ne montre jamais de difficulté à comprendre qu'il y ait un feu & un air sans comparaison plus pur, & plus subtil que celui, dans lequel nous vivons, qui est si souvent obscurci par les nuages, agité par les vents, infecté par les vapeurs & les éxhalaisons terrestres. Enfin pour peu de réflexion qu'on fasse sur le passage de Ciceron, que je rapporte ici au long, on ne pourra guéres plus avoir lieu de douter de son sentiment à cet égard. „ L'esprit humain, auquel Euripide ose „ bien donner le nom de Dieu, est sans doute quelque chose „ de Divin. C'est pourquoi, si Dieu est un air ou un feu „ subtil, l'Esprit de l'homme l'est aussi; car de même que „ la nature celeste de Dieu doit exclure tout mélange de

terre

„ terre & d'eau, ces principes grossiers ne peuvent non plus „ avoir lieu dans l'Esprit. Mais si c'est la cinquiéme nature „ qu'Aristote a le premier introduite, cette nature est assu- „ rément commune à Dieu & à l'homme. C'est ce senti- „ ment, que nous avons suivi dans le Livre de la Consolation, „ & que nous avons exprimé en ces termes. On ne sauroit „ trouver en terre l'origine des Esprits: car il n'y a rien „ dans les Esprits de mixte & de composé, ou qui ait pu „ naître, & se former de la terre, il n'y a rien non plus „ d'humide, & qui ressente la nature de l'air ou du feu. „ Car dans la nature de ces choses nous ne voyons rien „ absolument, qui renferme l'activité & la perfection de la „ memoire, de l'intelligence & de la pensée: rien qui soit „ capable de retenir le souvenir des choses passées, prévoir „ les futures, embrasser les présentes, qui est tout ce qu'on „ peut imaginer de Divin. C'est pourquoi on ne trouvera „ jamais que des facultés si excellentes aient pu venir à l'hom- „ me d'autre part que de Dieu même. Il faut donc avouer „ que l'Esprit a une nature & une essence qui lui est parti- „ culiere, & qui est tout-à-fait différente de toutes ces „ autres natures, dont l'usage nous rend la connoissance „ plus familiere. Ainsi tout ce qui sent, qui entend, qui „ veut & qui vit par la pensée, doit être céleste & divin, „ & par conséquent éternel. Dieu lui-même ne peut pas „ être conçu autrement, que comme une intelligence qui vit „ par elle-même, dégagée de toute materialité, & exemte „ de composition dissoluble, qui sent tout, qui meut tout, „ & qui est elle-même dans une motion perpétuelle. C'est „ d'un tel genre d'Etre que l'Ame est aussi; sa nature est la „ même. Où est donc, me dites-vous, une telle intelligen- „ ce, & quelle est-elle? Où est la vôtre, vous réponds-je, „ & quelle est-elle? Pouvez-vous me le dire? Est-ce donc, „ parceque je ne puis pas comprendre tout ce que je vou- „ drois, que vous voulez m'empêcher de me fonder sur ce „ que je conçois clairement? *Et plus bas il ajoute*. A moins

 que

„ que d'être entiérement ſtupide en ce qui regarde la Phy-
„ ſique, il faut avouer que dans les Eſprits il n'y a rien ab-
„ ſolument de mixte & de compoſé, rien qui réſulte de la
„ jonction & de l'aſſemblage de pluſieurs parties, qui ſoient
„ diſtinguées l'une de l'autre. Ce qui étant ainſi, l'Eſprit
„ ne peut ſe diviſer, ni ſe réſoudre en parties, ni par con-
„ ſéquent mourir. Car la mort n'eſt que la ſéparation des
„ parties, qu'une force de cohéſion tenoit auparavant join-
„ tes & liées enſemble.

Ce paſſage ne laiſſe aucun lieu de douter, que cette nature particuliere toute céleſte & divine, que Ciceron après Ariſtote attribue à l'Eſprit, & qu'il diſtingue de l'air & du feu ſubtiliſés autant qu'on le voudra, n'eſt pas une nature materielle de quelque ſubtilité, ou de quelque fineſſe qu'on la veuille concevoir; puiſqu'il écarte de l'idée de cette nature une des propriétés les plus eſſentielles de la matiere, & qui ne convient pas moins à la matiere la plus ſubtile & la plus fine, qu'à la plus groſſiere & la plus épaiſſe, ſavoir d'être compoſée de parties, diſtinguées & ſéparables les unes des autres. C'eſt pour cela que Ciceron nous avertit ſi ſouvent, qu'il ne faut pas croire de pouvoir ſe repréſenter l'Eſprit ſous une forme, ou une figure particuliere, qui ne peut convenir qu'à ce que nous connoiſſons par les ſens & l'imagination; qu'on ne peut connoître la penſée, que par la penſée même; qu'il faut s'élever au deſſus des ſens, & qu'enfin c'eſt la marque d'un petit génie de croire, qu'on ne peut concevoir ce qu'on ne peut imaginer.

XVII. Ce qu'on doit entendre par la motion perpétuelle, que les Anciens attribuoient à l'Eſprit.

Quant à cette motion perpétuelle, que les Anciens reconnoiſſent dans l'Eſprit, il eſt bien de remarquer qu'elle n'eſt rien de ſemblable au mouvement local, c'eſt-à-dire, au paſſage d'un corps, d'un lieu en un autre. Cette motion ne ſignifie que la ſuite & la chaine des penſées qui ſe ſuccedent, & la rapidité, avec laquelle la penſée vole, pour ainſi dire, d'un objet à un autre objet, malgrè leur immenſe éloignement. C'eſt ainſi que l'Eſprit dans un moment parcourt le

Ciel,

Cile, la terre, la mer. Nous appuyerons cette explication, qui eſt d'ailleurs ſi naturelle de l'autorité de Thales de Milet le premier des ſept Sages de la Grece, & l'un des plus grands Philoſophes de l'antiquité. *Velociſſimum omnium, quæ ſunt*, dit-il, *eſt mens; nam tantæ celeritatis eſt, ut uno temporis puncto cœlum omne colluſtret, maria pervolet, terras, & urbes peragret.*

Il eſt donc bien faux, que Ciceron ſuppoſe toujours que l'Ame eſt air ou feu. S'il ne combat pas toujours expreſſément cette opinion, c'eſt parceque ſon but principal étoit de perſuader l'immortalité de l'Ame, & que ceux, qui étoient dans ce ſentiment, ne nioient pas qu'elle fût immortelle, & qu'au contraire ils prétendoient expliquer phyſiquement, comment elle pouvoit ſe conſerver. Ils ſuppoſoient pour cela, que des quatre Elements les deux plus groſſiers la terre & l'eau tendoient toujours vers le centre, & que les deux autres l'air & le feu tendoient toujours à s'en éloigner, ſoit par une ſympathie naturelle, ſoit parcequ'étant moins peſants ils devoient être repouſſés en haut par les Elements plus peſants, & leur ſurnager. Or l'Ame, diſoient-ils, étant d'un air & d'un feu incomparablement plus ſubtil, plus délié, plus leger que l'air & le feu élementaires, qui environnent la terre & l'eau, dans l'une & dans l'autre hypothéſe, l'Ame en ſortant du corps devra voler vers le Ciel en ligne droite, & monter juſqu'à ce qu'ayant trouvé une matiere homogene à la ſienne, elle s'y trouve en équilibre, alors n'étant point troublée par les paſſions, qui prennent leur ſource dans le corps, & ne pouvant plus être agitée, ni déchirée par les mouvements de l'envie, elle ſe trouvera dans une paix profonde, & un calme inaltérable, & ſe livrera entiérement à la ſatisfaction de contempler la beauté de ce monde, ce qui devra la rendre éternellement heureuſe; parceque l'Eſprit n'a point de déſir naturel plus ardent, ni plus permanent, que celui de connoître la vérité; & que rien par conſéquent n'eſt plus capable de le combler d'une ſatisfaction

XVIII. Sentiment de Ciceron ſur la nature de l'Ame.

plus douce, & plus durable que la connoiſſance de la vérité. Tel étoit à peu près le raiſonnement de ces Philoſophes, à qui Ciceron ne laiſſoit pourtant pas que de dire, que ſon ſentiment étoit que l'Ame avoit une nature particuliere, & qui lui étoit entiérement propre. *Quæ eſt animo natura? propria, puto, & ſua.* Mais, reprenoit-il, que l'Eſprit ſoit air ou feu, dès que vous tombez d'accord qu'il ne laiſſe pas que d'être immortel, je n'en veux pas diſputer, cette diſcuſſion ne regarde pas le ſujet principal de la queſtion que nous traitons: *Sed fac igneam, fac ſpirabilem, nihil ad id, de quo agimus.* Et dans un autre endroit il marque poſitivement qu'il y avoit à craindre pour l'immortalité de l'Ame, au cas que ce ſentiment prévalût. Si l'Ame eſt air, diſoit-il avec raiſon, peut-être elle ſe diſſipera; ſi elle eſt feu, peut-être elle s'éteindra. *Si anima eſt aer, fortaſſe diſſipabitur, ſi ignis extinguetur.*

Je ne crois pas devoir m'arrêter ici à diſcuter les paſſages de Virgile: on ne doit pas attendre d'un Poëte payen, qui n'a parlé de l'Ame que fort incidemment, une éxactitude & une préciſion rigoureuſe. Il ſe feroit trop écarté de ſon but, ſi au lieu de chercher à plaire par des images & des ſentiments, il s'étoit attaché à fatiguer l'eſprit par des raiſonnements abſtraits ſur une matiere ſi éloignée de ſon ſujet. Il me ſuffit bien d'avoir prouvé par Ciceron, qui a peut-être été le plus ſavant Philoſophe, auſſi-bien que le plus éloquent Orateur de l'antiquité, que cet Auteur, & pluſieurs des anciens Philoſophes qu'il cite, ont ſu comprendre qu'il étoit bien plus conforme à la raiſon de dépouiller l'Ame de toute eſpece de materialité, que de la croire ſeulement d'une matiere un peu plus déliée que celle qui tombe ſous nos ſens.

HUITIEME PARTIE

Nouvelles Preuves de l'immaterialité de Dieu, & des Intelligences créées, tirées de l'Ecriture, des Peres, & de la raison, principalement contre un nouveau Systême, fondé en partie sur les principes de M. Locke, & dont la maxime fondamentale est, qu'on ne peut rien concevoir sans étenduë.

SECTION PREMIERE.

§. 1.

IL a été sagement remarqué, que comme il n'y a point de vérité, qui n'ait donné naissance à d'autres vérités, il n'y a point non plus d'erreur, qui n'ait enfanté d'autres erreurs. C'est par un juste éxercice & un usage légitime de leurs facultés intellectuelles, que les Hommes savent profiter des vérités qui déja ont été découvertes, pour conduire leur esprit à la recherche de celles qu'ils ignorent; & c'est par un honteux abus de ces mêmes facultés, que saisissant souvent une fausse maxime, revêtue de quelque couleur de vraisemblance pour un principe incontestable, une telle maxime devient dans l'esprit de celui qui l'adopte une source d'erreurs, qui se multiplient à l'infini, & dont les absurdités les plus manifestes ne sauroient arrêter le cours. M. Locke n'a jamais prétendu prouver que tout ce qui éxiste, jusqu'à Dieu même, soit materiel & étendu; beaucoup moins a-t-il pensé d'en faire un article de Foi. Il prétend seulement. 1. Qu'on ne peut démontrer par la raison, que la matiere ne soit pas capable de recevoir la faculté de penser. 2. Que l'usage qu'ont fait les Anciens du mot *Esprit*

&

& *Ame*, nous autoriſe à enviſager le principe de la penſée, comme une ſubſtance qui n'eſt pas dépouillée de toute materialité. 3. Que la Révelation nous enſeigne que l'Ame eſt immortelle, mais non pas qu'elle ſoit immaterielle. 4. Que les Peres de l'Egliſe n'ont jamais entrepris de démontrer que la matiere fût abſolument incapable de penſer. C'eſt même par ce dernier Article que M. Coſte acheve ſon Extrait. M. Locke n'eſt pas allé plus loin. Mais un nouvel Auteur, qui a médité quinze ans ſur les principes de cet Auteur, ne s'eſt pas arrêté en ſi beau chemin. Le fruit de ſes méditations a paru dans un Ouvrage intitulé: *Eſſai d'un Syſtême nouveau concernant la nature des Etres Spirituels, fondé en partie ſur les principes du célebre M. Locke &c.* L'Auteur eſt un certain M. Cuentz, comme nous l'apprend le Journal de Hollande, qui donne un Extrait de ce prétendu nouveau Syſtême, & qui dans les réflexions, dont il l'accompagne, a ſu joindre à la ſolidité du jugement, l'agrément d'une raillerie délicate, qui en releve, & en fait encore mieux ſentir le ridicule.

Précis du nouveau Syſtême de M. Cuentz ſur la nature de Dieu, & des Intelligences créées.

La propoſition fondamentale de ce Syſtême eſt conçue en ces termes: „ Les propriétés & les fonctions, que nous attribuons tous à l'Ame, cette partie la plus noble de l'homme, ne ſauroient être conçues dans un Etre abſolument non étendu.

Cette propoſition ſe trouve conçue encore plus généralement dans celle qui ſuit: „ Nous ne ſaurions nous former „ aucune idée poſitive de quelque Etre que ce ſoit réellement éxiſtant, & abſolument non étendu. Ces ſortes d'Etres „ ne ſont donc abſolument que des fictions de l'eſprit humain des Etres de raiſon. Le Journaliſte nous fait ſavoir qu'il a cherché avec ſoin dans tout l'Ouvrage quelque preuve d'une Théſe ſi importante, & ſur laquelle tout le Syſtême eſt appuyé; mais que par tout il l'a trouvé ſuppoſée par l'Auteur, comme un principe, ou un axiome qui n'a pas beſoin de preuves. Voici maintenant quelques autres propo-

propositions qui suivent, & qui sont comme le corps du Systême.

„ La révelation ne fait aucune mention de l'éxistence de „ cette sorte d'Etres: elle ne fait que distinguer les Etrs „ en invisibles & impalpables, & en visibles & pal pablesà „ nos sens grossiers, en mortels & immortels. C'est à ceux, „ qui soutiennent l'affirmative, l'éxistence des Etres absolu- „ ment non étendus à le prouver. Ils ne le prouveront jamais. Après un tel défi cet Auteur peut-il se plaindre, si on l'accuse d'une insigne témérité?

„ Notre Ame ne peut être conçue sans étenduë réelle. Cette étenduë réelle consiste dans un corps spirituel, c'est- „ à-dire, invisible, impalpable à nos sens grossiers, *indivisible*, „ immortel, dans un corps organisé, qui en cette qualité „ est la cause materielle instrumentale, *& sine qua non* de la „ puissance active & passive, ou de toutes les modifications „ de l'Ame -- Un corps organisé, indivisible & immortel: quel amas de contradictions!

„ La puissance active & passive de l'Ame résulte du souffle „ divin, dont Dieu a animé le premier Etre humain créé. „ Ce souffle divin est un principe de vie, qui en vertu de „ la volonté & de la Toute-puissance Divine, comme cause „ instrumentale, *& sine qua non*, met l'Ame humaine douée „ de ce corps spirituel, & de ce souffle, en état d'éxercer „ cette puissance active & passive. Ce souffle divin n'est pas „ un principe actif par lui-même, un Etre créé, ou une sub- „ stance. Il n'est que mode dans sa maniere d'Etre, c'est „ une modification, ou pour mieux dire, une émanation „ immédiate & constante de la Divinité même, sans que „ pour cela elle perde rien de sa substance réelle -- Entende qui pourra.

„ La propagation des Ames humaines, dans la posterité „ d'Adam a lieu à l'instar de celle du corps grossier, & se fait „ quant au corps spirituel par formation, & quant au prin- „ cipe de vie par communication.

„ L'Etre

„ L'Etre suprême est réellement étendu dans sa divine ma-
„ niere d'éxister, quoiqu' incompréhensible à nos lumieres
„ foibles & bornées. Cette proposition est fondée sur la ré-
„ velation même, sur l'immensité réelle qu'elle attribue à cet
„ Etre des Etres, & sur l'activité de sa Toute-puissance. Tous
„ les autres Etres au dessus de la nature humaine sont réel-
„ lement étendus.

Voila en raccourci une idée de ce profond Systême, qui n'est nouveau que parcequ'il renouvelle des erreurs monstrueuses, que la Religion de concert avec la raison paroissoient avoir abolies depuis si long-tems.

Devant donc prouver, contre M. Locke, que la révelation de l'Ecriture, & la tradition des Peres de l'Eglise nous obligent à reconnoître non seulement, que l'Ame est immortelle par la volonté de Dieu, mais de plus qu' elle est immaterielle par sa nature: j'ai cru que je ne pouvois mieux venir à bout de mon dessein, qu'en faisant voir que l'Ecriture, & les Peres, qui attribuent à Dieu une immaterialité absolue, ce que M. Locke ne conteste pas, se servent des mêmes termes, & des mêmes expressions, en parlant de l'immaterialité des Intelligences créées; ce qui devra ôter toute équivoque sur la distinction du corps & de l'Esprit, qu'on ne voudroit reconnoître qu'en ce sens, que le corps fût une matiere grossiere & sensible, & l'Ame ou l'Esprit une matiere plus subtile, & par là invisible & impalpable à nos sens. De cette maniere j'ôte au nouveau Systême, fondé en partie sur les principes de M. Locke, cette partie de principes, sur laquelle on prétend l'appuyer; & d'autre part la confutation des erreurs monstrueuses du nouveau Systême, reconnues pour telles par les Partisans mêmes de M. Locke, entrainera avec soi la confutation de cette partie des Maximes de M. Locke, qui a donné lieu à la production du nouveau Systême.

Et pour procéder avec ordre en cette discussion, je prouverai en premier lieu, que non seulement il est faux qu'on

ne puiſſe rien concevoir ſans étenduë, qu'au contraire nos idées les plus claires nous obligent de reconnoître, qu'il doit y avoir quelque choſe, qui ſoit abſolument non étendu. 2. Je prouverai par l'Ecriture, & par la raiſon, que Dieu eſt un Etre abſolument non étendu. Et pour mieux confondre l'erreur & l'impieté du nouveau Syſtême, je tirerai mes preuves de la Révelation, de l'immenſité que l'Ecriture attribue à l'Etre des Etres, & de l'activité de ſa Toute-puiſſance, qui ſont les principaux points, par leſquels l'Auteur prétend ſoutenir ſa Theſe. 3. Je prouverai par l'Ecriture & les Peres, que la Spiritualité, que l'Ecriture attribue aux Intelligences créées, n'exclut pas ſeulement un corps groſſier & ſenſible, mais auſſi toute matiere, quelque ſubtile qu'on la veuille concevoir.

§. 2.

DEMONSTRATION.

Qu'il doit éxiſter quelque choſe qui ſoit abſolument non étendu.

1. PRincipe. Il eſt certain, & chacun peut s'en convaincre par ſa propre expérience, qu'on peut penſer à l'intelligence, à l'amour, à la juſtice, à la bonté, à la miſéricorde, à la liberalité, à la tempérance.

2. Principe. Il eſt certain, & chacun peut s'en convaincre auſſi par ſa propre expérience, qu'en concevant préciſément l'intelligence, l'amour, la liberalité &c. on ne conçoit rien d'étendu. Car premierement ce ſeroit une choſe viſiblement abſurde de demander de quelle groſſeur, & de quelle figure eſt l'intelligence, l'amour, la liberalité &c., ſi elle eſt ronde, quarrée, ovale &c.; & cependant ſi on devoit concevoir la penſée, l'amour, & la liberalité ſous l'idée d'une choſe étenduë, il faudroit auſſi concevoir une figure en ces choſes; puiſque toute étenduë finie eſt néceſſairement figurée. 2. Quand on parle d'une plus grande, ou d'une moindre

bonté, juſtice, liberalité &c., il eſt viſible que ce n'eſt pas d'une plus grande ou d'une moindre étenduë que l'on parle; ce qui pourtant devroit être, ſi l'idée qu'on a de ces choſes étoit l'idée de choſes étenduës. Il eſt donc évident que l'on conçoit pluſieurs choſes ſans étenduë.

3. Principe. Tout ce que l'on conçoit, doit avoir quelque réalité: car le néant n'eſt pas concevable. De ces principes, on peut former la Démonſtration ſuivante.

Tout ce que l'eſprit conçoit clairement, doit avoir ſa réalité, telle qu'elle eſt renfermée dans l'idée claire qu'il en a: or eſt-il que l'eſprit conçoit pluſieurs choſes, qui ne renferment point d'étenduë dans l'idée qu'il en a. Donc ces choſes doivent avoir leur Etre, & leur réalité ſans étenduë.

Et qu'on ne m'objecte pas que ces choſes, que l'eſprit conçoit ſans étenduë, ne ſont pas des ſubſtances, mais ſeulement des modes de l'eſprit; car à cela je réponds qu'un mode ſans étendue ſuppoſe une ſubſtance ſans étenduë; puiſqu'il eſt impoſſible qu'une maniere d'Etre d'une ſubſtance étenduë ſoit ſans étenduë; ainſi de ce que nous concevons dans l'eſprit des modes qui ſont ſans étenduë, nous pouvons en tirer un argument très-convaincant, que l'eſprit lui-même eſt ſans étenduë. Et pour ne laiſſer lieu à aucune chicane, j'ajoute que, quand je dis qu'il eſt impoſſible que le mode d'une ſubſtance étenduë ſoit ſans étenduë, j'entends parler d'un mode réel qui affecte la ſubſtance, & y cauſe un changement formel, & non des modes qui naiſſent ſimplement d'un rapport, que peut avoir la ſubſtance avec une choſe extérieure; rapport qui ne fait aucun changement dans la ſubſtance; & qui conſtitue plutôt une dénomination extérieure qu'un vrai mode intrinſeque.

§. 3.

PREMIERE DEMONSTRATION.

Que l'Etre de Dieu est absolument non étendu, tirée de ses attributs en général.

SElon le nouveau Systême, il ne doit point y avoir de substance hormis l'étenduë ; car s'il y avoit quelque substance qui ne fût pas l'étenduë même, cette substance seroit par elle-même une chose non étenduë. Or il est aisé de prouver que la substance de Dieu ne sauroit être l'étenduë même. Si la substance de Dieu étoit l'étenduë, les attributs de Dieu seroient des modifications de l'étenduë; car tous les attributs d'une chose ne sont que des modifications de sa substance : or est-il que les attributs de Dieu, comme la justice, la puissance, la bonté, la sagesse &c. ne sont pas des modifications de l'étenduë; puisque l'idée de ces attributs ne renferme rien d'étendu; & qu'on peut y penser sans penser à l'étenduë; ce qui ne pourroit être, s'ils étoient des modifications de l'étenduë; par la même raison que, parceque la figure est un mode de l'étenduë, on ne peut séparer l'idée de l'étenduë, de l'idée de la figure. Donc &c. le principe, sur lequel cet argument est fondé, savoir que si l'on ne peut rien concevoir sans étenduë, la substance de toutes choses doit être l'étenduë même, ce principe, dis-je, est une vérité incontestable. En effet, si l'on ne peut rien concevoir sans étenduë, il faut que l'étenduë soit la premiere idée, & l'attribut le plus essentiel qu'on conçoit en toutes choses ; il faut qu'elle fasse par conséquent comme le fond de la substance de chaque chose.

SECONDE DEMONSTRATION.

Que l'Etre de Dieu est absolument non étendu, tirée de sa différence substantielle d'avec les corps.

LA raison & la révelation s'accordent également à nous convaincre, qu'entre l'Etre de Dieu & celui des créatures, on doit reconnoître une différence substantielle; c'est-à-dire, que les créatures ne sont pas de la même substance que Dieu, comme l'on peut dire qu'une pierre est de la même substance qu'une orange, parceque l'une & l'autre de ces choses est formée d'une matiere homogene, & qu'elles ne different entr'elles, que par les différentes modifications de cette matiere. L'excellence de l'Etre de Dieu au dessus de celui des créatures si souvent, & si expressément marquée dans les Ecritures, nous assure pleinement qu'entre l'Etre de Dieu & celui des créatures, il ne peut y avoir aucun rapport de perfection, & que l'un par conséquent ne sauroit être de la même substance que l'autre. Or, si Dieu étoit formellement étendu, il seroit de même substance que tous les corps. Voici comment je le prouve. Pour que Dieu, étant étendu, ne fût pas de même substance que les corps grossiers, visibles & palpables; il faudroit que l'étenduë de Dieu, & l'étenduë de ces corps fussent substantiellement différentes. Or l'idée de toute étenduë, ou bien toute idée d'étenduë, étant toujours la même, & représentant immuablement à l'esprit le même objet, c'est-à-dire, une longueur, largeur & profondeur, de laquelle dépendent les mêmes propriétés; il est autant impossible qu'une étenduë positive ne soit pas de même nature que toute autre étenduë positive, qu'il est impossible qu'une idée ne soit pas toujours la même idée. S'il n'y avoit donc rien de réel qui ne fût étendu, il n'y auroit aucun Etre, qui différât substantiellement de quelque autre Etre que ce soit. La substance seroit par tout la même; & entre Dieu & une fleur, il n'y auroit que du plus & du moins de

la

la différence, qui eſt entre une fleur & un caillou; puiſque cette différence ne pourroit procéder que des différentes modifications de la même ſubſtance.

C'eſt ce que l'Auteur du prétendu nouveau Syſtême ne donne que trop à entendre; puiſque la différence qu'il reconnoit entre les Etres ſpirituels, & les Etres materiels, il la fait principalement conſiſter en ce que les Etres ſpirituels ſont des corps ſubtils, inviſibles, & impalpables à nos ſens groſſiers, & que les Etres materiels ſont des corps viſibles & palpables à nos ſens groſſiers. Or je demande, eſt-ce une plus grande perfection dans un corps, d'Etre inviſible & impalpable à nos ſens groſſiers, c'eſt-à-dire, de ne pouvoir affecter ni notre vue, ni notre attouchement, que de pouvoir les affecter, & de ſe rendre ainſi viſible & palpable? Si cela eſt, il faudra dire que l'eau devient plus parfaite, quand elle s'éleve en vapeurs inſenſibles, que lorſque toutes ſes parties étoient aſſemblées en une maſſe viſible & palpable: il faudra dire que le feu en détruiſant l'organiſation d'une plante, ne laiſſe pas que d'en faire un corps plus parfait, en diviſant de telle ſorte les parties de ce bois qu'elles deviennent inviſibles & impalpables. Mais à conſidérer la choſe en elle-même; n'eſt-il pas évident que la qualité de viſible & de palpable dans un corps, n'étant que le pouvoir de faire ſur nos ſens, une impreſſion qui ſoit ſuivie d'une certaine ſenſation; la qualité contraire d'inviſible & d'impalpable, bien loin d'être une perfection poſitive dans un corps, n'eſt préciſément qu'un défaut, & une privation du pouvoir de faire ſur nos ſens une impreſſion ſenſible. N'eſt-il pas évident que la puiſſance ou l'impuiſſance d'ébranler les organes des ſens, n'étant fondée que ſur le rapport qu'a la maſſe, & la vélocité d'un corps avec la réſiſtance de ces organes, il n'y a point de corps ſi ſubtil, qui ne pût être viſible & palpable à un organe, dont la ſtructure ſeroit d'une délicateſſe proportionnée à la ſubtilité de ce corps, & qui par là ſeroit ſuſceptible de l'impreſſion la plus legere? On

voit.

voit par là que la qualité d'inviſible & d'impalpable dans un corps, n'eſt pas une qualité abſolue, mais ſeulement relative; & l'expérience même nous apprend que des corps viſibles & palpables à certains animaux, nous ſont abſolument inviſibles & impalpables. Ces corps devront donc être ſpirituels par rapport à nous, & materiels par rapport à ces animaux. Mais en eux-mêmes en ſeront-ils plus ou moins parfaits? Il ſeroit donc ridicule de prétendre que les corps, que leur ſubtilité rend inviſibles & impalpables à nos ſens groſſiers, duſſent être plus parfaits que ceux, qui ont aſſez de maſſe pour pouvoir les affecter. Et ſi cela eſt, ſi, dis-je, la différence qu'on reconnoit entre les Etres ſpirituels, & les Etres materiels, n'emporte pas une plus grande perfection dans l'Etre ſpirituel, que dans le materiel, quel ſera le principe, & la ſource des perfections, qui doivent pourtant diſtinguer néceſſairement les Etres ſpirituels des Etres materiels?

§. 4.

Explication des paſſages de l'Ecriture, où elle attribue à Dieu le nom d'inviſible.

De ce qu'on vient de voir, que la ſubtilité, qui rend un corps inviſible & impalpable, n'eſt qu'une qualité relative de ce corps à l'organe des ſens, & non une perfection poſitive au deſſus de celle de tout autre corps, il s'enſuit évidemment, que lorſque l'Ecriture attribue à Dieu, & aux Eſprits créés le titre d'inviſibles, voulant nous faire comprendre par un tel attribut, que ce ſont des Etres plus parfaits & plus excellents que tout ce que nous pouvons voir ou ſentir, on ne doit point interpréter ces paſſages en ce ſens, que Dieu & les Eſprits créés ſont des corps, qui par leur ſubtilité échapent à nos ſens groſſiers, qualité qui ne les rendroit pas plus parfaits que tout autre corps, mais qu'on doit de toute néceſſité interpréter ces paſſages en ce ſens, que par l'attribut d'inviſible, l'Ecriture entend déſigner un Etre

ſub-

ſubſtantiellement différent des corps, un Etre abſolument immateriel & non étendu.

Une autre preuve invincible de la même vérité eſt, qu'en ſuppoſant que Dieu, & les Eſprits créés ſoient des corps organiſés, des Etres réellement étendus, ils devroient avoir eſſentiellement la qualité de viſibles & de palpables, quelque ſubtilité qu'on leur attribue. En effet la qualité de viſible & de palpable n'étant dans le corps que la puiſſance d'ébranler les organes de la vue, & de l'attouchement, on ne ſauroit conteſter que Dieu & les Eſprits créés, quelque ſubtilité qu'on leur ſuppoſe, ne ſoient plus avantageuſement doués d'une telle puiſſance, que le Soleil ou quelque autre corps que ce ſoit. Dieu ſeroit donc toujours eſſentiellement viſible & palpable à la maniere des corps groſſiers; puiſque pouvant toujours affecter nos ſens groſſiers, on pourroit rapporter à Dieu, comme à l'étenduë de tout autre corps, les ſentiments de couleur, de chaleur &c., dont on eſt affecté en les voyant, & les touchant &c.

Mais, pour venir en particulier aux paſſages de l'Ecriture, je commence par celui de S. Paul en ſon Epître aux Rom. chap. 1. v. 20. *Invifibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque ejus virtus, & Divinitas.* Ces choſes inviſibles de Dieu, qui depuis la création du monde ſe ſont fait connoître, comme à l'œil, par ſes ouvrages; auſſi-bien que ſa puiſſance éternelle & ſa Divinité, ces choſes inviſibles, dis-je, ne ſont autres que les perfections de Dieu, ſa ſageſſe, ſa bonté, ſa juſtice, dont l'Apôtre parle au long dans ce chapitre. Or la ſageſſe, la bonté, la juſtice, la puiſſance, qui ſont les perfections inviſibles de Dieu, ne ſont-elles inviſibles, que parceque ce ſont des corps d'une ſubtilité à ne pouvoir réfléchir la lumiere, & fraper nos yeux; ou bien, ſont-elles inviſibles, parceque dans l'idée que nous avons de la ſageſſe, de la bonté, de la juſtice, de la puiſſance, il n'entre abſolument rien d'étendu, ni de figuré, rien qui puiſſe affecter nos ſens, quand

ils deviendroient d'une délicatesse à pouvoir être ébranlés par l'impression la plus legere ? Je ne crois pas qu'on puisse hésiter un moment à reconnoître que ce dernier sens est le seul, qu'on puisse raisonnablement donner au mot *invisible* dans ce passage de l'Apôtre, & que le premier seroit un sens visiblement absurde & ridicule. L'Apôtre ne donne donc ici le nom d'invisible aux perfections de Dieu, à sa bonté, à sa justice, à sa puissance, que pour nous faire comprendre que ces choses sont au dessus de toute nature corporelle, & qu'elles sont absolument immaterielles & non étenduës ; & joignant, comme il fait, la Divinité à la puissance, *virtus, & Divinitas*, & aux autres attributs qu'il qualifie du titre d'invisibles, il fait voir que c'est dans le même sens que la Divinité elle-même est invisible, & que l'Etre de Dieu par conséquent est absolument immateriel & non étendu.

Un autre passage, qui peut servir à éclaircir en quel sens l'Ecriture attribue à Dieu le nom d'invisible, c'est celui du même Apôtre en son Epître aux Colossiens chap. 1. v. 15., où parlant de Jesus-Christ, il dit qu'il est l'image du Dieu invisible. Or c'est proprement selon sa Divinité, c'est-à-dire, en tant qu'il est le Fils, la raison, le verbe, & la sagesse du Pere, que Jesus-Christ est l'image du Dieu invisible. C'est-ce qu'on prouve clairement par cet endroit même, où il est dit, que c'est par lui, & en lui que toutes choses ont été créées, & par le verset 10. du chap. 1. de l'Epître aux Hebreux, où l'Apôtre applique à Jesus-Christ ces paroles du Pseaume 101. *Initio tu Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cœli*. C'est vous Seigneur, qui dès le commencement avez fondé la terre, & les Cieux sont les ouvrages de vos mains. Or c'est par son verbe & par sa raison, qui de toute éternité est en Dieu, & est Fils de Dieu, & qui a pris chair dans le tems, comme nous l'apprend S. Jean dès le commencement de son Evangile, que Dieu a fait toutes choses. Jesus-Christ étant donc le Verbe & la sagesse du Pere, c'est en ce sens qu'il est l'image du Dieu invisible ;

& c'eſt ce qui paroîtra encore mieux, en confrontant le texte de l'Apôtre avec le chap. 7. du Livre de la Sageſſe, où cette Divine Sageſſe, & ſa génération éternelle ſont ſi admirablement expliquées. La Sageſſe y eſt-il dit v. 26., eſt l'éclat de la lumiere éternelle, le miroir ſans tache de la majeſté de Dieu, & l'image de ſa bonté: *Candor eſt enim lucis æternæ, & ſpeculum ſine macula Dei majeſtatis, & imago bonitatis illius*. Or il eſt évident, comme on l'a déja remarqué, que l'idée de la Sageſſe ne renferme aucune idée d'étenduë, puiſqu'il n'y a ni étenduë, ni figure qui puiſſe repréſenter la Sageſſe, & qu'en penſant préciſément à la Sageſſe, il n'y a rien d'étendu dans l'idée qu'on en a. Donc cette Sageſſe eſt inviſible, parcequ'elle eſt abſolument non étenduë & immaterielle, donc Dieu, dont elle eſt l'image, l'éclat de ſa lumiere, le miroir de ſa Majeſté, eſt auſſi inviſible, parcequ'il eſt abſolument immateriel & non étendu.

§. 5.

Troiſiéme Preuve de l'immaterialité de Dieu, tirée de ſon Immenſité.

C'Eſt par ſon Immenſité que Dieu eſt par tout, qu'il remplit le Ciel & la terre, qu'il eſt tout dans le Ciel, & tout ſur la terre, qu'il eſt tout en toutes choſes, tout en tout lieu. L'Immenſité de Dieu préſente donc à l'eſprit deux idées qu'on peut conſidérer ſéparément, la premiere qui regarde l'Immenſité en elle-même, nous repréſente Dieu préciſément comme éxiſtant en toutes choſes; la ſeconde, qui regarde la maniere dont Dieu eſt immenſe, nous repréſente Dieu comme éxiſtant tout en toutes choſes, tout dans le Ciel, tout ſur la terre, ſans aucune diviſion de ſa ſubſtance; ſans diſtinction de parties, ſans qu'on puiſſe dire qu'il y ait une plus grande partie de Dieu dans un plus grand corps, que dans un plus petit. L'une & l'autre de ces conſidérations, qui ſont également fondées ſur l'Ecriture & la raiſon,

I. L'Immenſité de Dieu renferme deux idées.
1. Que Dieu eſt en toutes choſes.
2. Qu'il eſt tout en toutes choſes.

nous fourniſſent des preuves très-convaincantes, que l'Etre de Dieu eſt abſolument immateriel & non étendu.

II. Preuve de l'Immenſité de Dieu par l'Ecriture.

Premierement on ne peut douter que Dieu ne ſoit par tout: je remplis le Ciel & la terre, dit le Seigneur: *Cœlum, & terram ego impleo. Seigneur*, dit l'Auteur du Pſeaume 138. *où irai-je pour me dérober à votre Eſprit, & où m'enſuirai-je dedevant votre face? Si je monte dans le Ciel, vous y êtes: ſi je deſcends dans l'enfer, vous y êtes encore: ſi je prends des ailes dès le matin, & ſi je vais demeurer dans les extremités de la mer, votre main même m'y conduira, & ce ſera votre droite qui me ſoutiendra: quo ibo a ſpiritu tuo, & quo à facie tua fugiam? &c.*

III. Preuve de la même vérité par l'action de Dieu.

C'eſt ce que l'action de Dieu démontre auſſi de la maniere la plus évidente. Il eſt certain que c'eſt l'action de Dieu qui donne l'Etre à toutes les créatures. Or l'action doit atteindre le ſujet, ſur lequel, & dans lequel ſe fait l'action; puis donc que c'eſt par l'action de Dieu que les créatures ont l'Etre, il faut que cette action ſoit reçue dans tout ce qu'elles ont d'Etre, il faut qu'elle les pénétre intimément; & comme l'action de Dieu n'eſt point diſtinguée de ſa ſubſtance, en tant qu'elle agit, il s'enſuit de là que Dieu agiſſant intimément dans l'Etre des créatures, doit être intimément uni par ſa ſubſtance à l'Etre des Créatures. Or ſi Dieu étoit étendu, il ne pourroit être intimément uni à ſes créatures, il ne pourroit les pénétrer, il ne pourroit remplir l'Univers. Car il a déja été démontré ci-deſſus que toute étenduë exclut d'elle-même toute autre étenduë, & que comme il eſt impoſſible que deux étenduës ne faſſent qu'une ſeule étenduë, il eſt auſſi impoſſible que deux étenduës ſe pénétrent mutuellement. Donc l'idée de l'Immenſité exclut l'idée de l'étenduë, bien loin que par l'Immenſité de Dieu on puiſſe prouver que ſon Etre eſt étendu,

IV. Beau paſſage de S. Gregoire de Nazianze, où il prouve l'imma-

Cet argument a été pouſſé avec beaucoup de force par S. Gregoire de Nazianze ſurnommé par excellence le Théologien, dans ſa ſeconde Oraiſon ſur la Théologie. Voici les

paroles

paroles de ce Pere: *Quinam vero illud tueri poterimus, quod ait Scriptura, Deum omnia pervadere, atque implere: juxta illud, nonne Cœlum, & terram ego impleo? & Spiritus Domini replevit orbem terrarum: si Deus partim circumscribat, & partim circumscribatur? aut enim per vacuum hoc universum grassabitur, & res omnes nobis peribunt; ut sic Deus contumelia afficiatur; nimirum & qui corpus sit, & iis, quæ procreavit, careat; aut corpus in corporibus erit, id quod fieri non potest; aut implicabitur, aut opponetur; aut quemadmodum liquida invicem miscentur, ita ille alia secabit, ab aliis secabitur, quod ipsis etiam Epicuri atomis magis est absurdum, & anile.* S. Gregoire fait voir par ces paroles, que comme il est impossible qu'un corps soit dans un autre corps, il seroit impossible que Dieu fût dans ses créatures, s'il étoit corps ou étendu, d'où il s'ensuivroit non seulement que l'Ecriture nous trompe en disant que Dieu remplit le Ciel & la terre; mais aussi que toutes les créatures devroient retomber dans le néant, comme étant hors de Dieu. A quoi il faut ajouter que Dieu n'auroit jamais rien pu créer, parcequ'où il auroit fallu qu'il eût créé dans lui ou hors de lui; il ne pouvoit rien créer hors de lui à cause de l'infinité de son étenduë; il ne pouvoit non plus rien créer dans lui à cause de l'impénétrabilité de l'étenduë. Donc &c.

terialité de Dieu par son Immensité.

S. Gregoire confirme la même doctrine dans son Oraison à Cledonius contre Apollinaire. Cet hérétique disoit que dans Jesus-Christ, il n'y avoit que la Divinité unie au Corps sans Ame raisonnable ou humaine; ne pouvant comprendre que la Divinité & l'Ame pussent se trouver dans le même corps. A cela S. Gregoire répond, que si la Divinité & l'Ame devoient être dans le corps à la maniere des corps cela ne pourroit être; qu'un vaisseau, par exemple, capable seulement de contenir un muid ne sauroit en contenir deux, & qu'un espace rempli par un corps, ne sauroit recevoir un autre corps. *Nec corporis spatium, duo aut plura corpora complectetur.* On voit par ce passage que ce S. Docteur reconnoissoit

V. Autre passage du même Pere: que l'impénétrabilité, selon ce Pere, est une propriété essentielle du corps.

roiſſoit l'impénétrabilité comme une propriété eſſentielle au corps. Mais continue-t-il, ſi vous conſidérez les choſes intelligibles & incorporelles, ne voyez-vous pas que moi-même je renferme mon Ame, ma raiſon, & le S. Eſprit, & qu'avant moi, cet Univers composé de natures viſibles & inviſibles renfermoit auſſi le Pere, le Fils & le S. Eſprit? Car telle eſt la nature des choſes intelligibles, qu'elles peuvent s'unir & ſe pénétrer ſoit entr'elles, ſoit avec les corps, d'une maniere incorporelle & inviſible. S. Gregoire attribue donc à Dieu & à toutes les intelligences la propriété de pouvoir ſe pénétrer mutuellement, propriété qui les diſtingue eſſentiellement de tout corps groſſier ou ſubtil tant qu'on voudra, donc deux parties ne peuvent abſolument ſe pénétrer, ni occuper le même eſpace. C'eſt ce qui confirme ce que j'ai établi ci-deſſus contre M. Locke, qui prétend que Dieu & les Eſprits créés ſont impénétrables, auſſi-bien que les corps à tout autre Etre de la même eſpece.

Ce paſſage prouve auſſi contre le même Auteur, que quoique les Peres n'aient peut-être pas expreſſément agité cette queſtion, ſi Dieu pouvoit accorder à la matiere la faculté de penſer, parceque leur but n'étoit pas de diſputer en Philoſophes ſur ce qui peut ou ne peut pas être, mais d'établir en Théologiens ce qui eſt, ſelon les Dogmes de la Foi; cependant on peut fort bien déduire de leurs principes qu'ils reconnoiſſoient la matiere comme abſolument incapable de recevoir la faculté de penſer. En effet S. Gregoire diſtingue les Etres doués d'intelligence, d'avec les Etres corporels & étendus, en attribuant à ces deux ſortes d'Etres des propriétés non ſeulement différentes, mais diamétralement oppoſées, telles que ſont la pénétrabilité & l'impénétrabilité. L'Etre materiel ne peut donc jamais devenir l'Etre qui penſe, que ſa nature & ſes propriétés ne ſoient détruites, & changées en une autre nature, & en d'autres propriétés totalement oppoſées.

Si nous conſidérons en ſecond lieu, que Dieu eſt tellement immenſe,

VI. L'immatérialité de Dieu prouvée par son Immensité en ce que Dieu est tout en toutes choses.

immense, qu'il est tout entier en toutes choses, qu'il remplit le Ciel & la terre sans aucune division de sa substance, ni distinction de parties, qu'il n'est pas un million de fois plus grand dans le Soleil que dans la terre, quoique le Soleil soit un million de fois plus grand que la terre, cette considération nous convaincra encore davantage que l'immensité de Dieu est tout-à-fait incompatible avec l'idée, que nous avons de tout Etre corporel & étendu. Il s'agit donc de s'assurer que tel est en effet l'attribut de l'Immensité qui convient à Dieu. Or quoique notre foible raison ne puisse comprendre comment Dieu est tout entier en toutes choses, comme elle ne peut non plus comprendre la divisibilité à l'infini d'une matiere finie; cependant, comme on ne laisse pas que de voir par l'idée claire qu'on a de la matiere, qu'elle doit être divisible à l'infini, & que cet attribut se déduit nécessairement de son essence; de même on peut connoître par l'idée de l'Etre infiniment parfait, que c'est un attribut de son essence, que d'être tout en toutes choses sans distinction de parties, & sans division de sa substance. La Religion est aussi venue sur ce point au secours de la raison. Tous les Chrétiens en effet, si nous en exceptons les Antropomorphites, les Audiens, & quelques autres semblables, gens grossiers & ignorants, dont l'erreur à eu peu de suite, tous les Chrétiens, généralement parlant, n'ont jamais eu d'autre idée de l'immensité de Dieu. C'est ce qu'il seroit aisé de vérifier par des passages formels des Peres, & des Docteurs de tous les siécles. Or cette idée les Chrétiens l'ont puisée non seulement dans la tradition, mais aussi dans les Ecritures, qui parlant de l'immensité de Dieu nous le représentent toujours comme un Etre, qui voit tout, qui pénétre tout, & qui toujours le même éxiste indivisiblement en tout lieu, & en toutes choses. *Si je monte au Ciel, vous y êtes, si je descends aux enfers, vous y êtes*, dit le Psalmiste. Ce n'est pas une partie de Dieu qui soit au Ciel, & une autre partie qui soit aux enfers: le même Dieu qui est au Ciel

avec tous ses attributs, avec toute sa sagesse, toute sa bonté, toute sa puissance, toute son infinité; est aussi tout le même aux enfers avec toute sa sagesse, toute sa puissance, & tous ses autres attributs. Si Dieu, & ses attributs étoient des choses étenduës, il y auroit plus de Dieu, plus de sa sagesse, de sa bonté, de son infinité dans le Soleil que dans la terre, plus dans un élephant que dans une fourmi; ce qui est manifestement absurde & ridicule.

VII. Passage de l'Apôtre à ce sujet.

C'est un même Esprit qui opére tout en toutes choses, dit S. Paul: *unus & idem Spiritus.* Or si nous devions concevoir l'immensité de Dieu sous l'idée d'un corps infiniment étendu, à peu près comme nous concevons l'éther ou l'air subtil, qui se répand dans la vaste immensité des Cieux, on ne pourroit non plus dire avec S. Paul, que l'Esprit qui opére dans un homme, est celui-là même qui opére dans un autre; qu'on ne peut dire, par exemple, que l'air qu'on respire à Paris est le même que celui qu'on respire à Rome. Si l'usage permet qu'on dise que c'est le même air par tout, cette expression ne signifie que la ressemblance & l'homogenéité; & on convient sans peine que l'air qui est à Paris est une chose, un corps, un individu tout-à-fait différent de celui qui est à Rome. Or on ne peut, sans contredire ouvertement les paroles, & le sens de l'Apôtre, prétendre que ce ne soit pas le même Esprit unique & indivisible, qui opére dans tous les hommes. Il faut donc convenir que l'Esprit de Dieu est tout en toutes choses, & que par conséquent, il n'est ni corporel, ni étendu à la maniere des corps.

VIII. Passage du Livre de la Sagesse.

C'est l'idée que nous donne aussi de la sagesse subsistante de Dieu, l'Auteur du Livre de ce nom. La sagesse, dit-il, chap. 7. unique en elle-même peut tout, immuable en elle-même change tout, & renouvelle tout. *Et cum sit una omnia potest, & in se permanens omnia innovat.* Elle atteint par tout par sa pureté & sa simplicité: *Attingit autem ubique propter suam munditiam.* L'opposition que met le passage cité entre l'unité de la sagesse, & la multiplicité des effets qu'elle produit,

&

& où elle atteint, n'auroit pas lieu, si elle n'étoit une, indivisiblement. On voit sans peine le rapport parfait qu'il y a entre ces deux parties du verset 27. cité: Etre immuable, & pourtant produire toutes les vicissitudes des choses créées; être simple, & pourtant produire toute la multiplicité des choses créées: mais un tel rapport n'a plus lieu, dès que l'on conçoit la sagesse subsistante de Dieu sous l'idée d'un Etre étendu; puisqu'alors ce ne seroit plus par son unité, sa pureté, & sa simplicité qu'elle produiroit toutes choses, mais par la distinction de ses parties & la coextension de sa substance.

§. 6.

Quatriéme preuve de l'immaterialité de Dieu, tirée de sa simplicité & de son immutabilité.

L'Idée que nous devons avoir de la simplicité de Dieu, nous fait concevoir tous ses attributs, toutes ses propriétés & ses perfections, comme réunies & identifiées en un seul tout unique & indivisible. C'est ce qui suit nécessairement de l'idée de l'Etre infiniment parfait. Un Tout qui n'est un, que par l'union de plusieurs parties distinguées entr' elles, ne peut avoir plus de perfection, que n'en ont toutes ses parties ensemble, puisque le tout n'est pas distingué de ses parties prises collectivement; & toutes ces parties prises ensemble, n'ont pas plus de perfection réelle & intrinseque, que chaque partie prise en particulier; car les parties situées les unes auprès des autres, ne pouvant se communiquer aucune perfection en vertu de cette situation, qui n'est qu'une relation locale, il est évident que la collection, qui n'est elle-même qu'une rélation qui résulte de toutes ces situations, n'est pas une perfection réelle & intrinseque, & qu'elle ne peut faire que le tout qui consiste en une telle collection, soit réellement plus parfait que ses parties. Cela posé, il est évident qu'un tout n'est parfait qu'autant que tout ce qu'il contient, se trouve réuni & identifié en un seul sujet unique

I. La simplicité, sur laquelle est fondée la souveraine perfection de Dieu, ne peut convenir à une nature materielle.

&

& indiviſible. Et c'eſt en cela par conſéquent que conſiſte la ſouveraine perfection de Dieu, qu'il renferme dans la ſimplicité de ſon eſſence tous les degrés d'Etre, qui peuvent être conçus par un entendement infini. Or il eſt bien clair qu'une telle ſimplicité ne peut convenir à un Etre corporel & étendu, dans lequel on peut diſtinguer une infinité de parties, dont l'une n'eſt pas l'autre, & qui ne peuvent par conſéquent être identifiées dans un même ſujet unique & indiviſible. Donc la ſimplicité, cet attribut de Dieu, ſur lequel eſt fondée ſa ſouveraine perfection, ne ſauroit être compatible avec l'idée de l'étendue. Donc il eſt faux que Dieu ſoit formellement étendu.

II. Que ceux, qui font Dieu materiel, retombent néceſſairement dans les reveries d'Epicure ſur la nature des Dieux. Beau paſſage de Ciceron à ce ſujet.

D'ailleurs ceux, qui ne reconnoiſſent d'Etre & de perfection que dans l'étenduë, doivent ſans doute auſſi reconnoître qu'un corps organiſé à plus de perfection, qu'un corps non organiſé. Auſſi, ſelon M. Cuentz, l'Eſprit eſt-il un corps organiſé. Dieu donc, qui eſt le plus parfait de tous les Etres, devra être un corps organiſé. Je ne penſe pas qu'on puiſſe faire conſiſter cette organiſation dans un aſſemblage d'oſſements, de fibres, de vaſes, d'humeurs &c., tels qu'on les trouve dans le corps de l'homme & des autres animaux. Et je crois qu'on ne peut s'en faire d'autre idée; que de l'organiſation qu'Epicure attribuoit à ſes Dieux, & que Ciceron tourne en raillerie l. 1. de nat. Deor. *Nec vero ea ſpecies corpus eſt*, dit Velleius Epicurien un des interlocuteurs, parlant de Dieu: *Sed quaſi corpus, nec habet ſanguinem, ſed quaſi ſanguinem*. Sur quoi Cotta autre interlocuteur, qui fait le perſonnage d'Académicien, raiſonne ainſi. *Timuit Epicurus, ne ſi unum viſum falſum eſſet, nullum eſſet verum; omnes ſenſus veri nuncios eſſe dixit, nihil horum niſi callide: graviorem enim plagam accipiebat, ut leviorem repelleret. Idem facit in natura Deorum, dum individuorum corporum concretionem fugit, ne interitus, & diſſipatio conſequatur, negat eſſe corpus Deorum, ſed tanquam corpus, nec ſanguinem, ſed tanquam ſanguinem. Mirabile videtur quod non rideat aruſpex, cum aruſpicem viderit:*

hoc

hoc mirabilius, quod vos inter vos risum tenere possitis: non est corpus, sed quasi corpus. Hoc intelligerem quale esset, si id in cereis fingeretur, aut fictilibus figuris: in Deo quid sit quasi corpus, & quasi sanguis intelligere non possum: ne tu quidem velles, sed non vis fateri: ista enim a vobis quasi dictata redduntur, quæ Epicurus oscitans hallucinatus est, cum quidem gloriaretur, ut videmus in scriptis se magistrum habuisse nullum, quod & non prædicanti tam facile credam, sicut mali ædificii Domino glorianti se architectum non habuisse. Et un peu plus bas il ajoute sur le même sujet: *Nunc istuc quasi corpus, & quasi sanguinem quid intelligis? Ego enim scire te ista melius, quam me non fateor solum, sed etiam facile patior. Cum quidem semel dicta sunt, quid est quod Vellejus intelligere possit, Cotta non possit? Itaque corpus quid sit, sanguis quid sit intelligo: quasi corpus, & quasi sanguis quid sit, nullo prorsus modo intelligo. Nec tu me celas, ut Pythagoras solebat alienos, nec consulto dicis occulte tanquam Heraclitus, sed quod inter nos liceat, ne tu quidem intelligis. Illud video pugnare te, species ut quædam sit Deorum, quæ nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, levis, perlucida. Dicemus ergo idem, quod in Venere coa: corpus illud non est, sed simile corpori, nec ille fusus, & candore mixtus rubor sanguis est, sed quædam sanguinis similitudo, sic in Epicureo Deo non res, sed similitudines rerum esse.*

J'ai transcris au long ces passages, qui semblent faits exprès pour ceux, qui se mêlent de faire de nouveaux Systêmes sur la materialité de Dieu & des Intelligences créées: j'ai cru que pouvant aisément se reconnoître dans le tableau, que Ciceron leur présente, peut-être seroient-ils honteux de voir, qu'ils ne font que réchauffer les anciennes reveries des Epicuriens. En effet ou ils prétendent que l'étenduë de Dieu & des intelligences n'est point différente en elle-même, & quant à sa substance de l'étenduë de tous les corps, & alors ils ravalent Dieu & les Esprits au rang de tout ce qu'il y a de plus vil dans la matiere; ou ils prétendent que l'étenduë

de Dieu & des Esprits est une étenduë différente de celle des corps; que les Esprits, comme ils disent, sont à la vérité des corps subtils & organisés, mais indivisibles; & alors ne voient-ils pas, que pour ne pas admettre une substance immaterielle, ils sont forcés de recourir à une sorte de corps, & de matiere sans comparaison plus inconcevable. Car d'un côté il est certain que toute étenduë qu'on conçoit, est essentiellement semblable à toute autre étenduë qu'on puisse concevoir; & M. Locke même défie qu'on puisse connoître de la différence entre deux parties de matiere, considérées en elles-mêmes. D'un autre côté, il y a contradiction à supposer qu'un corps organisé puisse être indivisible, puisque toute organisation suppose une distinction de parties. Lors donc que ces Messieurs, pour se débarrasser d'une substance immaterielle qu'ils disent leur Etre inconcevable, ne font pas difficulté d'avancer & de soutenir de tels paradoxes, ne pourroit-on pas leur attribuer avec raison la même finesse, que Ciceron attribue aux Epicuriens: *nihil horum, nisi callide; graviorem enim plagam accipiebat, ut leviorem repelleret.*

III. L'immaterialité de Dieu prouvée par son immutabilité.

Mais quelle que soit cette prétendue organisation qu'on voudroit admettre en Dieu, toujours est-il certain qu'elle ne pourroit s'allier avec l'immutabilité, cet attribut de Dieu, que nous trouvons si souvent marqué dans les Ecritures en termes clairs & précis. En effet par le moyen de cette organisation il pourroit y avoir en Dieu un mouvement intérieur & circulaire des parties, dont cette organisation seroit composée; il arriveroit ainsi des changements dans Dieu; & ses parties pourroient être arrangées dans un ordre tantôt plus, & tantôt moins parfait; ce qu'on ne peut penser, à moins que d'avoir le malheur d'être du nombre de ces insensés, dont parle l'Apôtre Ep. aux Rom. chap. 1. v. 23. *Qui mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis &c.*

§. 7.

§. 7.

Que le mot Esprit *dans les Ecritures, appliqué à Dieu, aux Anges, & aux Ames humaines, signifie une substance dépouillée de toute materialité.*

CEux qui ne veulent point reconnoître d'intelligences dépouillées de toute materialité, & qui malgré cela ne veulent pas qu'on les soupçonne de s'écarter en rien de la révelation, prétendent que toute la différence, que met l'Ecriture entre les Esprits & les corps, consiste en ce que par corps, elle entend une matiere compacte, grossiere & sensible, & par Esprit une matiere si subtile & si déliée qu'elle échape à nos sens, & qui outre cela est douée de la faculté de penser. Ils s'appuient pour cela sur l'équivoque du mot *Esprit*, & sur la difficulté, que les hommes ont toujours éprouvée à exprimer par des noms propres tout ce qui ne tombe pas sous les sens, & qu'ils ne peuvent, pour ainsi dire, montrer au doigt. Les hommes ne connoissent point leur Ame par une idée, qui leur en représente clairement la nature; ils ne l'apperçoivent que par le sentiment intérieur qu'ils en ont, comme je l'ai expliqué dans ma défense du P. Malebranche contre M. Locke, & quoique ce sentiment joint à l'idée claire, que nous avons de la matiere, suffise pleinement pour en démontrer l'immaterialité, cependant la privation de l'idée claire de l'Ame, ne laisse pas que d'augmenter la difficulté de s'exprimer à son sujet d'une maniere assez nette, & assez précise, pour ne laisser aucune prise aux équivoques, & aller au devant des illusions, où celles-ci ne manquent jamais de jetter les esprits peu attentifs. Ciceron a reconnu que l'Ame ne se voit pas elle-même, c'est-à-dire, qu'elle n'a pas une idée qui lui représente clairement sa nature; mais que pourtant on peut reconnoître l'excellence de sa nature par ses sublimes opérations, dont chacun s'apperçoit intimément par le sentiment intérieur qu'il en a. Tusc. 1. *Non tantum valet animus,*

I. Que le défaut d'un nom propre à exprimer la nature des intelligences, a servi de prétexte aux materialistes, pour autoriser leur erreur. D'où vient ce défaut.

animus, ut sese ipse videat. Et plus bas il ajoute : *Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut Deum non vides, tamen ut Deum agnoscis ex operibus ejus, sic ex memoria rerum, & inventione, & celeritate motus, omnique pulchritudine virtutis vim Divinam mentis agnoscito.*

II. Sentiment de S. Gregoire de Nazianze sur le même sujet.

Ce défaut d'un nom propre à exprimer la nature des intelligences, & qui nait, comme je viens de le remarquer, de la privation, où l'on est en cette vie de l'idée claire de leur nature, a été aussi reconnu par S. Gregoire de Nazianze. *Quæ animo, & ratione intelliguntur*, dit ce Pere, *Orat. ad Evag. Monach. de Divinit.*, *extra omnem appellationem posita sunt; quoniam intelligibilium rerum, corporeque vacantium nomen proprium nullum est. Quonam enim modo vocari queant, quæ ne in nostrum quidem conspectum cadunt, nec humanorum sensuum instrumentis ullo modo capi possunt?* Les mots dont on se sert pour exprimer l'Ame, étant donc empruntés des choses materielles, & ne reveillant point une idée claire de sa nature, mais plutôt l'idée de ces choses materielles dont ils sont empruntés, il n'est pas surprenant que bien des gens se laissent tromper par cette ambiguité, & que le même terme reveillant en eux avec une notion confuse & obscure de la substance pensante, l'idée d'une substance materielle, subtile & déliée, plus facile à concevoir, ils confondent ces deux idées dans leur esprit, comme elles se trouvent déja unies, & pour ainsi dire, confondues dans le même terme, qui sert à exprimer l'une & l'autre. Tout ce préambule n'est précisément, que pour faire voir qu'on ne doit pas être surpris que l'Ecriture, qui parle le langage des hommes, tel qu'il est vulgairement en usage parmi eux, se serve indifféremment du mot *Esprit* tantôt pour signifier le vent, le souffle, l'air, ou l'éther, selon la signification originale de ce mot, & tantôt pour signifier des intelligences dépouillées de toute materialité; selon l'usage commun de tous ceux qui ont reconnu de telles substances. Pour ôter maintenant aux materialistes

l'avan-

l'avantage qu'ils prétendent tirer de l'équivoque de ce terme, pour obſcurcir le vrai ſens de la révelation, je vais montrer par des paſſages exprès & formels, que par le mot *Eſprit* l'Ecriture entend une ſubſtance abſolument dépouillée de toute matiere, quand elle applique ce mot à Dieu, & aux autres Etres doués d'intelligence.

III. Que par le *Spiraculum vitæ* du chap. 2. de la Geneſe on doit entendre une Ame abſolument immaterielle.

Je commence donc par le chap. 2. de la Geneſe v. 7. *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ, & factus eſt homo in animam viventem.* Les Peres ont communément entendu par ce ſouffle de vie, que Dieu répandit ſur Adam, l'Ame ſpirituelle qu'il créa & unit à ſon corps, pour faire par l'union de ces deux natures cette eſpece d'Etre, qu'on appelle l'homme. Mais d'autres Interprétes, & ſur tout le célébre Grotius, *Auteur*, au rapport du P. Calmet comment. Sur le Pſ. L., *preſque toujours ſingulier, & ſouvent dangereux dans ſes opinions théologiques*, quoique ſi ſavant d'ailleurs, prétendent qu'on ne ſauroit par ce paſſage pris à la lettre, établir la ſpiritualité ou l'immortalité de l'Ame: ils croient que ce ſouffle de vie ne ſignifie que la reſpiration & la vie purement animale de l'homme. Pour ſe convaincre de la fauſſeté de cette opinion, il n'y a qu'à remarquer, que Moïſe diſtingue ici dans la formation de l'homme deux actions de Dieu, l'une, par laquelle il tire & forme l'homme du limon de la terre, & l'autre, par laquelle il crée le ſouffle de vie, ou l'Eſprit qu'il répand ſur ſon viſage. Ces deux actions ſont auſſi très-expreſſément marquées dans le dernier chap. de l'Eccleſiaſte v. 7. Que la pouſſiere rentre dans la terre d'où elle avoit été tirée, & que l'Eſprit retourne à Dieu qui l'avoit donné. *Revertatur pulvis in terram ſuam, unde erat, & Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* La premiere partie du verſet de l'Eccleſiaſte: *revertatur pulvis in terram ſuam.* Que la pouſſiere retourne dans la terre d'où elle a été tirée, ſe rapporte viſiblement à la premiere partie du verſet de Moïſe: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ*, où il nous

apprend

apprend que l'homme, quant au corps, a été tiré de la terre, & la seconde partie du verset de l'Ecclesiaste, *& Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*: Que l'Esprit retourne à Dieu qui l'a donné, se rapporte visiblement à la seconde partie du verset de Moïse, *& inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, & nous détermine ainsi à entendre par ce *spiraculum vitæ*, l'Esprit joint au corps de l'homme, & qui retourne à Dieu quand le corps retourne en la terre dont il a été tiré. En effet, si l'on confronte ces deux passages avec ceux du chap. 1. de la Genese, où il est parlé de la formation des animaux, on trouvera que le souffle de vie, qui anime les brutes, est produit en eux par la même action, par laquelle Dieu les tire & les forme de la terre & de l'eau préexistante, laquelle action répond à celle, qui est exprimée dans la premiere partie du verset de Moïse: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ*. Voici les paroles du Texte sacré v. 20. & 21. *Dixit etiam Deus: producant aquæ reptile animæ viventis, & volatile super terram sub firmamento Cœli. Creavitque Deus cete grandia, & omnem animam viventem, atque motabilem, quam produxerant aquæ in species suas, & omne volatile secundum genus suum*. Et v. 24. *Dixit quoque Deus: producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, & reptilia, & bestias terræ secundum species suas*. Enfin au chap. 2. v. 19. il dit: *Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terræ, & universis volatilibus Cœli adduxit &c.* On voit ici que tout ce qui constitue la vie animale, le corps des animaux, l'organisation de ses parties, les esprits subtils qui donnent le ressort aux fibres, d'où viennent ensuite la respiration, la circulation des humeurs, le mouvement progressif, & toutes les autres fonctions animales, enfin tout ce qui est principe materiel de vie, on le voit, dis-je, tiré du sein de la terre & de l'eau, on le voit formé d'une matiere préexistante, & par une seule & même action, qui répond précisément à celle qui est exprimée dans la premiere partie du verset de Moïse: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de*

limo

limo terræ. C'eſt donc par cette action qu'a été formé tout ce que l'homme a de commun avec les bêtes ; & c'eſt là ce que l'Eccleſiaſte déſigne évidemment par le nom pouſſiere, & qui ayant été tiré de la terre doit rentrer en terre, comme en effet tout ce qui conſtitue la vie animale des bêtes a été tiré de la terre, & doit rentrer en terre. Cet Eſprit donc, que Moïſe dans la ſeconde partie du verſet cité témoigne avoir été répandu ſur le viſage de l'homme après ſa formation, & qui doit retourner à Dieu qui l'a donné, pendant que tout ce qui dans l'homme a été tiré de la terre, doit rentrer en terre, cet Eſprit, dis-je, ne peut être la reſpiration, ou un principe materiel de vie animale ; puiſqu'un tel principe a été tiré de la terre auſſi-bien pour l'homme, que pour les autres animaux, & qu'il doit auſſi rentrer en terre. Un tel Eſprit ne pourroit retourner à Dieu, pendant que tout ce qui a été tiré de la terre retourne en terre. Il faut donc convenir que l'Eſprit, qui diſtingue l'homme de la bête, qui reſte après la diſſolution de la machine, qui n'a pû être tiré de la matiere préexiſtante, & qui a dû être créé par une action particuliere ; cet Eſprit enfin, par lequel l'homme à la diſtinction des autres animaux, a été créé à l'image, & à la reſſemblance d'un Dieu immateriel, ne ſauroit étre lui-même un Etre materiel : il n'eſt ni air, ni feu, ni quelque autre matiere ſubtile, quelle qu'on veuille lui donner ; puiſque tout cela eſt commun aux autres animaux, & auroit pu être tiré, auſſi-bien qu'eux, de la matiere préexiſtante. Voila donc un Eſprit immateriel clairement déſigné dans la Geneſe, & l'Eccleſiaſte.

IV. L'erreur des materialiſtes réfutée expreſſément dans le Livre de la Sageſſe.

Le Livre de la Sageſſe nous fournit ſur ce même ſujet deux paſſages, qui ſont, s'il ſe peut, encore plus déciſifs. Je ſais que les Protéſtants de concert avec les Juifs, & les Semipélagiens ne reçoivent point ce Livre au rang des Ecritures canoniques ; mais je ſais auſſi que nos Théologiens leur ont prouvé très-ſolidement, que ce n'eſt pas ſans raiſon qu'il a été reconnu pour tel, dès les premiers ſiécles par les decrets

les plus authentiques de l'Eglise : ainsi je puis sans difficulté me servir d'un Livre, dont l'autorité ne doit point être douteuse. Nous trouvons dans le chap. 2. de ce Livre que le Sage fait tenir à un impie qu'il introduit, les mêmes discours à peu près, qu'ont fait autrefois les Sectateurs d'Epicure dans l'antiquité, & que les prétendus Esprits forts font encore aujourd'hui parmi nous. Voici ses paroles : *Les méchants ont dit dans l'égarement de leurs pensées : le tems de notre vie est court & fâcheux. L'homme après sa mort n'a plus de bien à attendre, & on ne sait personne qui soit revenu des enfers. Nous sommes nés comme à l'avanture, & après la mort nous serons, comme si nous n'avions jamais été. La respiration est dans nos narines comme une fumée, & l'Ame est comme une étincelle de feu qui remue notre cœur. Lorsqu'elle sera éteinte, notre corps sera réduit en cendres. L'Esprit se dissipera comme un air subtil &c. . . . . . Venez donc, jouissons des biens présents &c.* Tels sont les discours des impies; mais telle est aussi la sentence de condamnation, que le Sage prononce contre eux, sentence terrible, & qui devroit jetter le trouble & l'effroi dans l'esprit de ceux, qui se trouvent en pareilles dispositions, s'ils ne sont absolument insensibles dans leur stupidité : *ils ont eu ces pensées, & ils se sont égarés, parceque leur propre malice les a aveuglés.* Le Sage deplorant donc ici l'aveuglement des méchants, & l'égarement de leurs pensées, qui en est une suite, sur la mortalité de l'Ame, ne nous laisse aucun lieu de douter de la fausseté du raisonnement, par lequel ils tâchoient de se convaincre, & de se persuader de la mortalité de l'Ame. Cependant ce raisonnement, que le Sage rapporte comme un modele de l'égarement des pensées des hommes, sur quoi roule-t-il, sinon sur la supposition de la materialité de l'Ame, sur cette supposition qu'on embrasse aujourd'hui si avidement, que l'Ame n'est qu'un air subtil, un feu épuré, une matiere déliée, invisible & impalpable à nos sens grossiers? C'est de ce principe, dont les impies déduisoient tout naturellement la mortalité de l'Ame; & c'est aussi ce principe

faux

faux & pernicieux, que le Sage condamne ici hautement avec le dogme affreux, qui en eſt la conſéquence naturelle.

L'autre paſſage eſt celui du chap. 13., où le Sage parlant auſſi des impies dit v. 1. & 2. *Tous les hommes qui n'ont point la connoiſſance de Dieu, ne ſont que vanité: ils n'ont pu comprendre par les biens viſibles celui qui eſt ſouverainement, & ils n'ont point reconnu le Créateur par la conſidération de ſes ouvrages: mais ils ſe ſont imaginés que le feu, ou le vent, ſpiritum, ou l'air le plus ſubtil, ou la multitude des étoiles, ou l'abyme des eaux, ou le Soleil & la Lune étoient les Dieux qui gouvernoient le monde.* Le Sage nie donc ici ouvertement, que Dieu ſoit un *Eſprit*, en prenant ce mot dans le ſens d'un air auſſi ſubtil qu'on le veuille concevoir: il nie que Dieu ſoit un feu ou une matiere céleſte, telle qu'on la reconnoit dans les aſtres. Or on ne peut nier tout cela de Dieu, qu'on ne le dépouille abſolument de toute materialité. Car quelque corps, quelque matiere ſubtile qu'on veuille imaginer, on ne pourra jamais s'en faire d'autre idée que celle d'un air ſubtil, d'un feu épuré, d'une matiere extrêmement déliée. On peut lui donner d'autres noms, mais en variant & multipliant les mots, on ne variera & on ne multipliera pas les idées. Le Sage exclut donc par ces deux paſſages toute materialité de l'idée de Dieu & de l'Ame. C'eſt une erreur des impies, ſelon lui, d'appeller ces deux natures du nom d'*Eſprit*, en prenant ce mot dans le ſens d'un air ſubtil, & d'une matiere, quoique très-déliée, quoique inviſible & impalpable. Donc le nom d'Eſprit attribué dans l'Ecriture aux Etres intelligents ſignifie une ſubſtance penſante dépouillée de toute materialité.

V. Le livre de la Sageſſe nie formellement que Dieu ſoit *Eſprit* dans le ſens d'une matiere déliée.

Venant maintenant au nouveau Teſtament, je trouve dans les Actes des Apôtres chap. 23. Que les Saducéens, & les Phariſiens étoient en diſpute ſur deux points eſſentiels: *Sadducæi dicunt non eſſe reſurrectionem, neque Angelum, neque Spiritum: Phariſæi autem utraque confitentur.* Les Saducéens diſoient qu'il n'y avoit aucune réſurrection à eſpérer, & de

VI. L'erreur des Saducéens condamnée par l'Apôtre prouve l'immaterialité abſolue des Eſprits.

plus qu'il n'y avoit ni Ange, ni Esprit; les Pharisiens aû contraire soutenoient l'un & l'autre; & quant à cette doctrine S. Paul se proteste ici entiérement Pharisien. Les Saducéens étoient donc dans l'erreur, non seulement à croire qu'il n'y eût point de résurrection, mais aussi à croire qu'il n'y eût ni Ange, ni Esprit; & même cette seconde erreur paroit avoir été la source de la premiere. Or en prenant le mot *Esprit* dans le sens d'une substance materielle pensante, les Saducéens pouvoient-ils nier qu'il n'y eût des Esprits? Ne sentoient-ils pas en eux-mêmes un principe de pensée? Ils ne pouvoient donc nier l'éxistence des Esprits, qu'en prenant les Esprits pour des substances immaterielles; & l'Ecriture condamnant leur erreur à ce sujet établit irréfragablement l'éxistence de ces natures immaterielles intelligentes, qu'elle appelle du nom d'Esprits.

VII. Explication des paroles de Jesus-Christ. Dieu est Esprit.

L'Evangile nous fait entendre la même vérité en S. Jean chap. 4. La Samaritaine parlant avec Jesus-Christ: *Nos peres*, lui dit-elle, *ont adoré en cette montagne, & vous autres vous dites que c'est à Jerusalem qu'il faut adorer*. Jesus-Christ lui répond: *Femme, croyez-moi, le tems est venu, auquel vous n'adorerez plus le Pere, ni en cette montagne, ni à Jerusalem..... le tems est venu, & c'est à cette heure que les vrais adorateurs adoreront le Pere en Esprit, & en vérité*. Et ensuite: *Dieu est Esprit, & ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en Esprit, & en vérité*. De ce que Dieu est Esprit, Jesus-Christ en infere qu'on doit adorer Dieu en Esprit: il explique le rapport, qui est entre la nature spirituelle de Dieu, & le culte spirituel qu'on doit lui rendre: il fait connoître l'un par l'autre. Or le culte spirituel consiste principalement dans la connoissance & dans l'amour: il consiste à porter de Dieu des jugements vrais, & à faire que notre amour soit conforme à nos jugements. La vérité dans l'entendement, & l'amour dans la volonté sont donc les deux parties essentielles du culte spirituel qu'on doit rendre à Dieu; & un tel culte est parfaitement conforme à l'idée, que l'Ecriture nous donne de

Dieu,

Dieu, en l'appellant si souvent vérité & amour. L'Esprit de Dieu est plus d'une fois nommé dans l'Evangile de S. Jean, Esprit de vérité, & dans sa premiere Epitre chap. 4. v. 16. Dieu, dit-il, est amour ou charité, *Deus charitas est*. Dieu est donc vérité & amour. Il est la premiere, la souveraine, l'immuable, la subsistante vérité, parcequ'il est la premiere, & la souveraine intelligence, qui connoit dans la simplicité & l'infinité de son Etre tous les degrés d'Etre, qui constituent toutes les essences possibles, & l'immutabilité de leurs rapports, d'où dépend l'immuable certitude des propositions qu'on appelle d'éternelle vérité. La vérité se trouve dans une connoissance qui est parfaitement conforme à son objet; la connoissance de Dieu est parfaitement conforme à son propre Etre, qui renferme éminemment tous les Etres possibles: la connoissance de Dieu n'est que l'Etre même de Dieu, en tant qu'il se connoit parfaitement: Dieu est donc la premiere, l'immuable, & la subsistante vérité: Dieu est aussi l'Amour subsistant: *Deus charitas est*. Dieu s'aime infiniment, & dans son Etre, il aime tous les Etres, qui y sont contenus éminemment, à proportion de leurs degrés d'Etre & de perfection, par lesquels ils s'approchent plus ou moins de lui. Mais l'amour que Dieu porte à son Etre, n'est aussi que son Etre même, en tant qu'il s'aime nécessairement & immuablement. Dieu est donc en ce sens l'Amour subsistant, la Charité par excellence. Par là on découvre un rapport sensible entre la nature spirituelle de Dieu, & le culte spirituel que nous lui devons. Mais, si Dieu n'est Esprit, que parcequ'il est d'une matiere invisible & impalpable, quoi de moins conséquent que ce discours de Jesus-Christ, Dieu est Esprit, & ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en Esprit & en vérité? Concluons donc que, puisque la vérité est le fondement de l'adoration spirituelle qu'on doit à Dieu, la vérité, dis-je, qui fait qu'on n'attribue rien à Dieu qui soit indigne de lui, & contraire à la révelation, ceux-là certainement sont bien éloignés d'adorer Dieu en Esprit & en vérité, qui ne rougissent

 pas

pas de rabaiſſer Dieu au rang de ſes créatures, en le concevant ſous l'idée d'un Etre materiel & étendu; pendant que l'Ecriture toute attentive à nous le repréſenter ſous l'idée de ſa ſageſſe, de ſa puiſſance, de ſa juſtice, de ſon immutabilité, de ſon éternité, & de tant d'autres attributs, qui ne renferment rien de materiel & d'étendu, éleve notre Eſprit à Dieu par des penſées incomparablement plus ſublimes & plus relevées, que tout ce que nous pouvons ſaiſir dans la matiere, & dans l'étenduë, où il n'y a rien qui ſoit ſubſtantiellement différent de tout ce qui s'offre à nous de viſible & de palpable dans les corps les plus groſſiers.

VIII. Que le corps ſpirituel, dont parle l'Apôtre; bien loin de favoriſer le ſentiment des materialiſtes, le renverſe entiérement.

Je dois remarquer enfin, que quand l'Apôtre parle en ſa premiere Epitre aux Corint. chap. 15. v. 44. du corps ſpirituel, dans lequel les juſtes réſuſciteront, il n'y a rien aſſurément dans cette expreſſion, qui favoriſe le ſentiment des materialiſtes; & que même ils ne peuvent ſans contradiction employer ce Texte à la défenſe de leur Syſtême. En effet, que veulent-ils que nous entendions par ce mot *Eſprit*? Un corps, diſent-ils, qui échape par ſa ſubtilité à nos ſens groſſiers, un corps inviſible & impalpable. Or le corps des bienheureux ne ſera certainement ni inviſible, ni impalpable: le Corps même de Jeſus-Chriſt réſuſcité, Corps ſans doute le plus ſpirituel de tous ceux, qui pourront jamais réſuſciter, n'a-t-il pas été vu & touché après ſa réſurrection? N'eſt-ce pas même par ce moyen que Jeſus-Chriſt convainquit ſes Apôtres, qu'il n'étoit pas un phantôme, comme ils ſe l'imaginoient: *Palpate, & videte, quia Spiritus carnem, & oſſa non habent*? Le ſens du mot *Spirituel*, quand il eſt appliqué aux ſubſtances penſantes, eſt donc bien de celui, que l'Apôtre a eu en vue, quand il a dit que les juſtes réſuſciteront avec un corps ſpirituel. Et certainement le corps en réſuſcitant ne doit pas changer de nature, mais ſeulement de maniere d'Etre. Il ſera entiérement ſoumis à l'Eſprit, qui n'éprouvera plus à ſon occaſion ces paſſions violentes; ces mouvements déreglés, ces plaiſirs trompeurs, auxquels il doit ré-

ſiſter

ſiſter par un effort continuel, s'il ne veut ſe laiſſer entrainer au précipice: de plus le corps ne ſera plus ſujet à la corruption, aux infirmités, aux paſſions de la vie animale. Et c'eſt en ce ſens que l'Apôtre le nomme Spirituel; puiſqu'il oppoſe le Spirituel à l'animal: *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpiritale; ſeminatur in corruptione, ſurget in incorruptione &c.*

SECTION SECONDE.

Preuves de l'Immaterialité abſolue de Dieu, & des Intelligences créées, tirées des Peres de l'Egliſe.

I. Les Materialiſtes recourent à l'autorité des Peres.

QUoique les Materialiſtes, & généralement tous les Hétérodoxes de notre tems, ne faſſent pas grand cas de l'autorité des Peres, dont le mépris ne peut du moins pourtant que de rejaillir ſur la Religion inſtituée par Jeſus-Chriſt, dont ils ont été les propagateurs; ils ne laiſſent pas cependant que de profiter, autant qu'ils peuvent, de certaines expreſſions équivoques ou obſcures, qui ſe rencontrent quelquefois dans les écrits de ces Saints Docteurs, pour les tirer à leur parti, & ſe mettre ſous l'autorité de ces grands Hommes, & ſous des noms ſi fameux, comme à l'abri des ſoupçons peu favorables, que la ſingularité de leur opinion rejettée depuis ſi long-tems par toute l'Egliſe, peut faire naître juſtement dans l'eſprit des perſonnes ſenſées. *Quant à nos Peres de l'Egliſe*, dit hardiment l'Auteur des lett. philoſoph. lett. ſur Locke, *pluſieurs dans les premiers ſiécles ont cru l'Ame humaine, les Anges & Dieu corporels*. Je ne crois pas que cet Auteur ait jamais voulu s'engager à donner des preuves de tous les jugements, que la vivacité de ſon eſprit lui a fait hazarder plus d'une fois dans ſes différents ouvrages; je ne parle pas de ceux où il traite la poëſie; il y eſt beaucoup plus retenu; auſſi entend-il bien la matiere. Je parle de ceux, où il traite la Phyſique, la Métaphyſique, la Théologie &c. Quant à notre ſujet, ſi on

lui

lui demandoit, sur quel fondement, il ose attribuer avec tant de confiance aux Peres des premiers siécles, l'opinion de la materialité de l'Ame, & de Dieu même, je ne doute point qu'il ne répondît ingénuement qu'il a commencé par s'en fier au rapport d'autrui, & qu'accablé de tant de différentes études, il n'a pu encore trouver assez de loisir, pour s'instruire par lui-même de la doctrine des Peres par une lecture suivie, & un éxamen attentif de leurs ouvrages.

II. Tertullien expliqué par S. Augustin.

Ceux qui voudroient nous persuader, que les anciens Peres de l'Eglise ont cru Dieu corporel, s'appuient principalement sur l'autorité de Tertullien, qui dit à la vérité tout nettement, que Dieu pour être Esprit ne laisse pas que d'être corps: *Quis negabit Deum corpus esse, etsi Spiritus est?* Quand on ne s'attache qu'aux paroles, rien ne paroit plus décisif que ce passage, mais qu'on aille rechercher soigneusement quelle signification Tertullien attachoit au mot de corps, & on trouvera dans son Livre contre Hermogene, que par corps, il n'entendoit précisément que la substance même de chaque chose: *Cum ipsa substantia corpus sit cujusque rei*. C'est ainsi que S. Augustin explique Tertullien. Liv. des Héréſ. chap. 86.

III. Que les Peres, qui ont cru les Anges unis à des corps, n'ont pas cru pour cela que leur substance intelligente unie à ces corps fût elle-même materielle.

Quant aux Anges on pourra bien prouver, que plusieurs des anciens Peres les ont cru unis, aussi-bien que les Ames humaines à des corps organisés, mais d'une subtilité, d'une perfection, d'une beauté infiniment supérieure à celle du corps humain. Je trouve même en S. August. l. 2. de Trin. cap. 7. un passage exprès sur ce sujet, dans lequel il paroit avoir prévenu M. Locke sur la conjecture, que cet Auteur propose l. 2. chap. 23. p. 13. touchant la maniere, dont les Anges peuvent connoître les objets: *Ipsum corpus suum*, dit S. Augustin, *cui non subduntur, sed subditum regunt, in species, quas vellent accommodatas, atque aptas actionibus suis, mutantes, atque vertentes secundum attributam sibi a Creatore potentiam*. Mais quoique plusieurs Peres aient cru les Anges unis à des corps, aussi-bien que les Ames humaines, il ne

s'ensuit

s'enſuit pas qu'ils aient cru que leur nature, en tant qu'intelligente & diſtincte du corps, auquel ils la croioient unie, dût être corporelle, comme ils n'ont pas cru que l'Ame humaine, quoique unie à un corps, fût elle-même corporelle. Il feroit inutile de citer ici S. Auguſtin: qu'on l'ouvre par tout où l'on voudra, on le trouvera toujours ouvertement déclaré pour l'immaterialité abſolue de la ſubſtance penſante, quoique unie à un corps: il la prouve même cette immaterialité d'une maniere admirable en pluſieurs de ſes ouvrages, & ſur tout en celui *de quantitate animæ*. Les Peres les plus célébres de l'Egliſe dès les premiers ſiécles n'ont pas penſé autrement. Si dans leurs écrits on trouve quelques endroits un peu obſcurs, quelque expreſſion équivoque, il eſt juſte, & les regles de la bonne critique l'éxigent, qu'on les explique par les endroits, où ils s'expriment d'une maniere claire, nette & préciſe. Je vais donc rapporter quelques-uns de ces paſſages des Peres, qui ne laiſſent aucun lieu de douter des vrais ſentiments d'un Auteur, & par leſquels il ſera aiſé d'éclaircir les endroits un peu embrouillés, qu'on pourroit objecter.

IV. L'idée de la Spiritualité de Dieu tracée nettement par S. Gregoire de Nazianze.

On a déja vu ci-deſſus de quelle maniere S. Gregoire de Nazianze prouve l'immaterialité de Dieu. Il n'en faudroit pas davantage pour s'aſſurer du ſentiment de ce Pere à cet égard: mais je crois qu'on ne ſera pas fâché de voir outre cela comment il nous trace en peu de mots l'idée que nous devons avoir de la nature toute ſpirituelle de Dieu. C'eſt dans l'Oraiſon déja citée au Moine Evagre: *Simplex profecto eſt, atque indiviſibilis eſſentia ſimplicitatem, corporiſque vacuitatem a natura habens*. Il explique enſuite comment cette ſimplicité de la nature s'accorde parfaitement avec la Trinité des Perſonnes; qui eſt la queſtion que lui avoit propoſé le Moine Evagre, & à laquelle il répond par cette Oraiſon.

V. L'immaterialité des Anges, & de l'Ame humaine, enſeignée par le même Pere.

Quant aux Anges, & à l'Ame humaine, S. Gregoire s'explique nettement dans ſa ſeconde Oraiſon ſur la Pâque. Il y dit que Dieu, après avoir créé le Monde intelligible, qui

qui comprend les intelligences, voulut auſſi créer le Monde ſenſible & materiel, qui comprend tout ce que renferme le Ciel & la Terre. Or le Ciel & la Terre ne renferment pas ſeulement des corps groſſiers, viſibles & palpables, mais auſſi les corps ſubtils, tels que l'éther, inviſibles & impalpables. S. Gregoire comprenoit donc auſſi cette ſorte de corps ſous le nom des natures materielles, qu'il diſtingue ſi nettement des natures ſpirituelles & intelligentes. Et c'eſt ce qui paroit encore mieux par ce qu'il ajoute enſuite, que Dieu créa le Monde ſenſible, pour faire voir qu'il pouvoit produire non ſeulement des natures, où l'on pût entrevoir une certaine proximité & reſſemblance avec la ſienne propre, telle qu'on la découvre dans les Etres intelligents, qu'on ne peut appercevoir que par la penſée; mais auſſi des natures tout-à-fait diſſemblables, telles que ſont celles qui tombent ſous les ſens, & celles-là ſur tout qui ſont entiérement privées de vie & de mouvement. *Ut perſpicuum faceret ſe non modo ſibi ipſi cognatam, & propinquam naturam, ſed etiam omnino alienam poſſe procreare; Divinitatis enim propinquæ ſunt intellectiles naturæ, ac mente ſola perceptibiles: alienæ autem penitus quæcumque ſub ſenſus cadunt, atque his adhuc remotiores, quæ vita omni, & motu carent*. S. Gregoire venant enfin à la création de l'homme dit, que Dieu a voulu réunir en lui l'intelligible & le ſenſible, prenant de la matiere déja créée tout ce qui appartient au corps, & lui inſpirant de lui-même ce ſouffle, que l'Ecriture nomme l'Ame intellectuelle, & l'image de Dieu: *Animal unum ex utroque hoc eſt, ex inviſibili, & viſibili fabricatur, atque a materia, quæ prius jam creata erat, accepto corpore; a ſe autem ſpiraculum inferens, quod quidem intellectualem animam, & imaginem Dei Scriptura vocat.* Si la nature de l'Ame n'étoit inviſible & ſpirituelle, que parcequ'elle eſt d'une matiere plus ſubtile, Dieu ſans doute l'auroit pu tirer de la matiere qui éxiſtoit déja, en la diviſant & ſubtiliſant autant qu'il l'auroit jugé à propos. C'eſt pourtant ce que S. Gregoire n'admet pas, & qui fait voir

que

que ce S. Pere n'a nommé l'Ame ſpirituelle & inviſible, que parcequ'il l'a crue d'une nature tout-à-fait différente de celle du corps, c'eſt-à-dire, immaterielle & non étenduë.

VI. L'immaterialité abſolue de Dieu & des Intelligences créées, reconnue & prouvée par Origene.

Origene bien plus ancien que S. Gregoire de Nazianze, & l'un des plus ſavants Docteurs de l'Egliſe, prouve au long l'immaterialité de Dieu dans ſon Periarchon. Dans l'avant-propos il remarque d'abord, que ſelon la façon de parler des perſonnes ſimples & ignorantes, le mot *incorporel* s'adapte le plus ſouvent à tous les corps, que leur ſubtilité nous rend inviſibles & impalpables : *In conſuetudine hominum, omne quod tale non fuerit, id eſt ſolidum, & palpabile, incorporeum in ſimplicioribus, vel imperitioribus nominatur, velut ſi quis aerem iſtum quo fruimur, incorporeum dicat, quandoquidem non eſt tale corpus, ut comprehendi, ac teneri poſſit, urgentique reſiſtere.* Origene ayant donc reconnu que ce n'eſt qu'improprement, qu'on appelle incorporel ce qui ne laiſſe pas que d'être véritablement corps, quoique d'une ſubtilité à ne pouvoir être apperçu par les ſens; il ajoute que la queſtion eſt de ſavoir, ſi Dieu eſt incorporel dans le ſens rigoureux & philoſophique, c'eſt-à-dire, abſolument immateriel & non étendu: & cette queſtion, pourſuit-il, ne regarde pas ſeulement Dieu le Pere, mais auſſi le Fils, & le S. Eſprit; & de plus toute Ame, & toute nature raiſonnable: *Eadem quoque hæc de Chriſto, & de Spiritu Sancto requirenda ſunt, ſed & de omni Anima, atque rationabili natura ulterius requirendum eſt.* Origene ayant ainſi établi l'état de la queſtion dans ſon préambule, entre tout de ſuite en matiere, & commence par détruire les vaines prétentions de ceux, qui pour faire Dieu materiel abuſoient de certains paſſages de l'Ecriture, où cet Etre Suprême eſt appellé Air, *Spiritus*, feu, & lumiere, en donnant lui-même à ces paſſages l'interprétation la plus juſte, & la plus ſolide. A cette interprétation il joint pluſieurs preuves de l'immaterialité de Dieu, & conclut enfin par ces belles paroles, qui ne laiſſent aucun lieu à douter de ſon ſentiment : *Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore eſſe*

putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens, uti ne majus aliquid, aut inferius esse credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς, & ut ita dicam totus mens. Il ne faut pas s'imaginer, dit-il, ou que Dieu soit corps, ou qu'il soit par sa nature uni à un corps: Dieu est une nature intellectuelle & toute simple. Sa perfection ne résulte pas de l'assemblage de plusieurs parties, & on ne peut dire qu'il soit plus parfait selon une partie, & moins parfait selon l'autre: il est simplement un & indivisible, & sa nature est toute unité, & toute intelligence.

Origene montre ensuite que la nature intelligente, qu'il désigne par le mot *Mens*, n'éxige aucun lieu corporel pour agir selon sa nature: il le prouve par la contemplation même de notre Ame, à qui la différence des lieux n'ajoute, ni n'ôte aucun degré de facilité à comprendre; une telle facilité, ajoute-t-il, ne dépend pas non plus d'une étenduë, ou grandeur corporelle, puisque l'Ame est incapable d'accroissement corporel, & qu'elle ne croit que par l'intelligence. Et ensuite, il ne faut pas s'imaginer, dit-il, que l'Ame croisse avec le corps jusqu'à l'âge de vingt ou de trente ans par une augmentation corporelle: ce n'est que par l'étude, par l'instruction, & par les autres éxercices de l'Esprit, que ses facultés intellectuelles se perfectionnent, que ses notions se dévelopent, & que sa capacité s'augmente de plus en plus. Si dans l'enfance l'Ame ne sauroit atteindre à un tel degré de perfection, ce n'est qu'à cause de la foiblesse des organes, qui lui servent comme d'instruments, & qui ne lui permettent pas de soutenir le travail d'une longue application, ni méme d'apporter l'attention nécessaire pour bien discerner les objets. C'est en effet la délicatesse des organes, qui les rend plus susceptibles de toutes les impressions des objets extérieurs, lesquelles sont suivies de sentiments très-vifs dans l'Ame, qui fait que l'Ame occupée de tels sentiments, qui se succedent presque continuellement, ne sauroit apporter une attention assez forte pour en arrêter le cours,

& se

& se fixer à la contemplation de quelque idée, sur tout si elle est un peu abstraite. Enfin, poursuit Origene, si quelqu'un ose soutenir que l'Ame est corporelle, qu'il me réponde comment elle est capable de connoître un si grand nombre de vérités, & de rapports si subtils, & si compliqués: d'où lui vient la force de la mémoire, & la connoissance des choses invisibles: qu'il dise comment l'intelligence des choses incorporelles peut se trouver en une nature corporelle: comment un corps peut entendre tout ce qu'il y a de plus sublime dans les sciences, & jusqu'aux Dogmes divins, qui sont assurément incorporels. Peut-on douter après tout cela du sentiment d'Origene sur la nature absolument immaterielle & non étenduë de tout Etre pensant?

VII. Sentiment formel de S. Basile sur ce sujet. Ce S. Docteur fait consister l'essēce du corps dans l'étenduë impénétrable.

S. Basile surnommé le Grand établit nettement l'immatérialité de Dieu dans son premier Livre contre Eunomius. Quand on dit que Dieu est incorruptible, cela signifie, dit S. Basile, qu'il ne peut y avoir de corruption en Dieu; quand on dit qu'il est invisible, cela signifie qu'il excéde la faculté que nos yeux ont de voir; quand on dit qu'il est incorporel, cela signifie qu'il n'est pas étendu en longueur, largeur, & profondeur. *Incorruptibile non adesse Deo corruptionem significat; invisibile, excedere ipsum omnem per oculos apprehensionem; & incorporeum non esse ipsius essentiam triplici dimensione mensurabilem.* On voit que S. Basile écarte ici de la notion de Dieu cette triple dimension, qui est essentielle à toute matiere grossiere ou subtile, visible ou invisible, palpable ou impalpable; dimension, qui étant jointe avec l'impénétrabilité, constitue, selon ce même Pere, l'essence du corps.

C'est ainsi qu'il s'en explique dans sa troisiéme Homilie sur l'ouvrage des six jours: *Extra Scripturam firmum & solidum dicunt corpus, quod densum est, & plenum, quod ad distinctionem contra mathematicum dicitur. Est autem mathematicum, quod in solis dimensionibus esse ipsum habet, in latitudine dico, longitudine, & profunditate: solidum vero quod supra dimensiones etiam soliditatem, ac renitentiam habet*. Ce passage fait voir

qu'il

qu'il regardoit l'étenduë ſans ſolidité, comme une abſtraction de l'Eſprit, qui fait l'objet des Mathématiques, & qu'il ne croyoit pas qu'il y eût d'étenduë phyſique & réelle, qui ne fût accompagnée de la ſolidité, & de la réſiſtance, ou impénétrabilité, qui en eſt l'effet formel.

VIII. Beau paſſage de S. Baſile, où il prouve l'immaterialité de Dieu par l'immaterialité de l'Ame.

S. Baſile ne s'explique pas moins clairement au ſujet de l'immaterialité de l'Ame à la fin de ſa trentedeuxiéme Homilie, dont le ſujet eſt le Texte de Moïſe; rentrez en vous-même, *attende tibi ipſi &c.*; il y prouve même l'immaterialité de Dieu par l'immaterialité de l'Ame. *Porro in ſumma exacta tui ipſius conſideratio ſufficientem tibi exhibebit manuductionem, etiam ad notionem Dei. Si enim attenderis tibi ipſi, nihil opus habebis ex univerſorum ſtructura ipſum Opificem inveſtigare, ſed in te ipſo, veluti parvo quodam mundo magnam Conditoris ſapientiam videbis. Incorporeum cogita eſſe Deum ex Anima incorporea in te exiſtente, & qui non circumſcribitur loco, quandoquidem mens tua neque primariam habet in loco moram, & converſationem, ſed per conjunctionem ad corpus in loco eſt. Inviſibilem eſſe Deum crede, tuæ ipſius animæ conſideratione facta, quandoquidem etiam ipſa corporalibus oculis incomprehenſibilis eſt: neque enim colorata eſt, neque figura prædita, neque aliquo corporali charactere comprehenſa, ſed ex actionibus ſolum cognoſcitur. Quare neque in Deo quæſieris cognitionem per oculos, ſed menti fidem committe, & intellectualem de ipſo comprehenſionem habe. Admirare Artificem, quomodo Animæ tuæ vim ad corpus colligavit &c.* En un mot, dit S. Baſile, une éxacte conſidération de votre intérieur ſuffira pour vous conduire juſqu'à la connoiſſance de Dieu méme. Si vous rentrez en vous-même, vous n'aurez pas beſoin d'aller chercher dans la ſtructure de l'Univers celui qui en a été l'Ouvrier: vous trouverez en vous-même, comme dans un petit monde, les caractéres viſibles de la ſageſſe du Créateur. Jugez que Dieu eſt incorporel, par l'Ame qui eſt en vous, qui eſt elle-même incorporelle. Penſez qu'il ne peut être compris, ni renfermé en aucun lieu; puiſque votre Ame même, à ne regarder que

ſa

ſa nature, n'eſt pas dans le lieu, & qu'elle n'y eſt, qu'en tant qu'elle eſt unie à ſon corps: croyez ſans peine que Dieu eſt inviſible; puiſque votre Ame ne ſauroit être apperçue par les yeux du corps: car elle n'a ni couleur, ni figure, ni aucune autre qualité du corps, & on ne peut la connoître que par ſes opérations &c.

IX. Ce paſſage de S. Baſile juſtifie pleinement la démonſtration de Deſcartes de l'éxiſtence de Dieu.

Ce raiſonnement de S. Baſile ne prouve pas ſeulement l'immaterialité de l'Ame, & par celle-ci, l'immaterialité de Dieu; mais de plus, ce qui ſoit dit en paſſant, il juſtifie pleinement la démonſtration de Deſcartes de l'éxiſtence de Dieu contre les ſcrupules mal fondés de quelques Scholaſtiques, qui craignent que prétendre démontrer l'éxiſtence de Dieu, autrement que par la conſidération de ſes ouvrages, ce ne ſoit donner atteinte au célébre paſſage de l'Apôtre Ep. 1. aux Rom. chap. 1. *Inviſibilia Dei &c.* Deſcartes en propoſant ſa démonſtration de l'éxiſtence de Dieu, déduite de l'idée de l'Etre Suprême, n'a pas prétendu affoiblir les autres preuves démonſtratives, que les créatures nous fourniſſent de cette même éxiſtence, & qui pour être plus ſenſibles, ſont auſſi plus à la portée du commun des hommes; mais il prétend qu'indépendamment de telles preuves la ſeule idée de Dieu; de l'Etre infini, & ſouverainement parfait fournit une démonſtration éxacte, & pour ainſi dire, géométrique de l'éxiſtence de Dieu. Il eſt étonnant que la prévention contre le Pere de la nouvelle Philoſophie ait tant pu dans l'Eſprit de quelques Docteurs Chrétiens, que par attachement à leurs préjugés, & à leurs erreurs philoſophiques, qu'il a combattues avec tant de force, & dont il a enfin triomphé ſi glorieuſement, ils n'aient pas craint de l'accuſer d'impieté, pour avoir fourni à la Religion une nouvelle arme invincible contre les Athées, ajoutant aux preuves qu'on avoit déja de l'éxiſtence de Dieu, une démonſtration ſi belle & ſi lumineuſe, que juſqu'ici on n'a rien ſu y oppoſer que d'abſurde & de pueril. Quelle gloire pour ce Grand Philoſophe, que les premiers principes, ſur

lesquels il établit sa Métaphysique dans ses méditations, servent aussi de fondement inébranlable aux deux vérités capitales de la Religion, l'éxistence de Dieu, & l'immaterialité de l'Ame ! S. Basile justifie ici pleinement sa méthode: il va même plus loin que Descartes; non seulement il assure que les notions intérieures, que nous trouvons en nous-mêmes, suffisent pour nous conduire à Dieu; mais de plus il ajoute, que si nous y faisons attention, comme il faut, nous n'aurons plus besoin d'aller chercher dans la structure, l'ordre, la beauté, & l'ornement de l'Univers, les traits de la sagesse, & des autres attributs du Créateur.

X. Conclusion. Je ne crois pas devoir ici entasser un plus grand nombre de passages des Peres: ceux que je viens de rapporter, sont, je pense, plus que suffisants pour confondre la présomption de ces Ecrivains, qui décident si hardiment sur les sentiments des Peres des premiers siécles, dont il ne paroit pas qu'ils aient une connoissance bien profonde, & ne craignent pas d'imputer à cette vénérable antiquité une erreur aussi monstrueuse, que d'avoir cru l'Ame humaine, les Anges, & Dieu même corporels. On a pu voir qu'Origene, S. Basile, S. Gregoire de Nazianze, S. Augustin non seulement ont donné le nom d'Esprit aux Etres doués d'intelligence & de pensée; mais que, pour prévenir toute équivoque, ils se sont expliqués sur la signification de ce mot *Esprit*, de maniere à ne laisser aucun doute, qu'ils le prenoient dans le sens d'une substance absolument immaterielle & non étenduë.

Les Auteurs payens, qui passent encore aujourd'hui communément parmi les personnes de bon sens pour ceux, qui ont su le mieux entre-voir, & suivre les lumieres de la raison parmi les ténébres du paganisme, Pythagore, Platon, Xenocrate, Aristote, Ciceron &c. ne se sont pas expliqués différemment sur la nature de l'Ame, & de Dieu.

Aujourd'hui qu'on est éclairé des lumieres de la Religion infiniment supérieures à celles de la raison; lumieres qui n'ont point brillé à l'esprit de ses Savants payens: aujourd'hui

qu'une

qu'une méthode nouvelle, heureuſe production d'un rare génie, a porté dans les principes de la Philoſophie une clarté juſqu'alors inconnue, & nous a appris à diſtinguer dans les qualités ſenſibles des corps, ce qui appartient au corps, & ce qui convient à l'Ame, qui en eſt affectée : aujourd'hui que les Materialiſtes mêmes conviennent que les ſentiments, qu'on éprouve à l'occaſion des corps, ſont des modifications de la ſubſtance penſante, & que les qualités ſenſibles, qu'une erreur populaire attribue aux corps, ne ſont que la puiſſance qu'ils ont d'exciter en nous certains ſentiments par l'arrangement & le mouvement de leurs parties: aujourd'hui enfin que toutes les nouvelles découvertes de la Phyſique expérimentale concourent toutes à dépouiller la matiere des qualités, qui ne ſont pas contenues en ſon idée, & ramenent tout à ce peu de principes ſi clairs, ſi ſimples, ſi féconds, que la nouvelle méthode de Deſcartes a introduit, je veux dire à la groſſeur, à la figure, & au mouvement des parties ſolides de la matiere ; qu'on diſe par quel étrange renverſement d'idées les Materialiſtes, qui adoptent de telles vérités, quand il ne s'agit que de phyſique, ne veulent plus y faire d'attention, dès qu'il s'agit de faire la matiere penſante, & ne craignent pas, en remettant dans la matiere toutes ſortes de qualités occultes & incompatibles avec ſon idée, de ſe contredire eux-mêmes, de détruire tout le ſyſtême de la nouvelle Phyſique, & d'obſcurcir la clarté des principes, qui l'ont fait trionpher de cet aſſemblage obſcur de formes & de qualités, qui compoſoient le ſyſtême de la vieille Philoſophie.

Cet embarras, ou pour mieux dire, cet abyme de difficultés, où ſe trouvent plongés les Materialiſtes, ſeulement pour tenir dans le doute d'une matiere penſante, cette perpléxité, qui tantôt leur fait rejetter, & tantôt reprendre les qualités occultes, devroient, ce me ſemble, une fois leur ouvrir les yeux, & leur faire connoître l'abſurdité de leur ſentiment. Si l'autorité de M. Locke les retient dans leur

préjugé,

préjugé, on vient de démontrer contre cet Auteur, que par les mêmes principes, par lesquels il démontre l'immaterialité de Dieu, on peut démontrer d'une maniere également convaincante l'immaterialité de l'Ame. On a fait voir que toutes les difficultés, par lesquelles il s'efforce d'embarrasser cette question, ne sont que de vains phantômes, & que si elles pouvoient donner quelque atteinte à l'immaterialité absolue, nécessaire à tout Etre pensant, elles renverseroient du même coup le fondement, sur lequel il appuie lui-même l'immaterialité de Dieu. C'est cette liaison si étroite entre ces importantes vérités, qui a fait que M. Locke n'a pu, malgré toute sa subtilité, s'engager à soutenir l'une, & à combattre l'autre, sans se jetter dans des contradictions presque continuelles, telles qu'on les a relevées dans cet ouvrage, & encore en a-t-on dû omettre un plus grand nombre. De plus on a établi d'une maniere encore plus invincible la vérité des principes, qui prouvent l'immaterialité de Dieu, & ensuite celle des Intelligences créées. C'est vouloir donc s'aveugler de propos déliberé, que de douter un moment de l'erreur du materialisme: c'est boucher les oreilles à la voix de l'irréfragable autorité de la Religion; & c'est fermer les yeux à la lumiere de la raison. Le materialisme enfin est une erreur capitale, qui n'attaque pas simplement quelque vérité particuliére de la Religion, & de la Philosophie: il va à sapper les fondements de l'une & de l'autre. Combien y a-t-il du materialisme au spinosisme; on ne le sait que trop; & le spinosisme établi plus de Religion. Dans la Philosophie le materialisme confond toutes les idées: on ne sait plus où l'on en est. Les idées les plus claires ne servent plus de regle aux jugements des Philosophes. S'avise-t-on de faire à ces Messieurs un argument précis, tiré, par exemple, de l'idée claire qu'on a de l'étenduë & du mouvement: d'abord ils vous répondent; que savons-nous? Selon nos idées cela doit être ainsi; mais la substance de chaque chose nous est inconnue, & en vertu de ce sujet inconnu il n'y a rien, qui

ne

ne puiſſe avoir des qualités incompatibles avec l'idée que nous en avons. Voila donc tout renverſé. On tourne le dos aux idées qui nous éclairent: on ſe plonge dans le cahos ténébreux de celles qui nous manquent; & au lieu de ſuivre le fil des vérités, que nos idées nous peuvent faire connoître, on ne craint plus de s'égarer dans les doutes, les détours, les incertitudes, & les abſurdités du Pyrroniſme.

Eclairciſſement ſur l'impénétrabilité de la matiere, contre la prétendue pénétration de certains corps.

CEux qui voudront prendre la peine d'approfondir les raiſonnements, par leſquels Deſcartes, & ſes Sectateurs ont prétendu prouver, que l'impénétrabilité eſt une ſuite néceſſaire de l'étenduë, qui tacheront de n'attacher aux mots, dont ils ſe ſervent que des idées bien déterminées, & d'en conſidérer avec attention la liaiſon & les difrents rapports, trouveront peut-être, avec ſatisfaction que de telles preuves ne ſont pas loin de ce qu'on appelle une rigoureuſe démonſtration.

Tous les Philoſophes reconnoiſſent généralement, que la matiere eſt naturellement impénétrable. Mais pourquoi convient-il à la matiere d'être impénétrable? Ce n'eſt pas ſans doute à cauſe de ſon poids, de ſa couleur, de ſa fluidité, de ſa dureté, de ſa rareté, ou denſité &c.; car la matiere, ſoit qu'elle ait ces qualités, ou qu'elle ne les ait pas, eſt également impénétrable; l'eau eſt auſſi impénétrable que la glace, & ainſi des autres. Si on dit que c'eſt à cauſe de ſa ſolidité, il faudroit attacher à ce mot de ſolidité une idée différente de celle qu'on attache au mot d'impénétrabilité, & faire voir enſuite comment l'idée de l'impénétrabilité ſe déduit de l'idée de la ſolidité. Mais pour multiplier les mots, on ne multiplie pas les idées, & je défie qui que ce ſoit d'avoir deux idées diſtinctes à attacher à ces deux mots de ſolidité & d'impénétrabilité, qui réellement ne ſigni-

fient que la même chofe. Qu'y a-t-il donc dans la matiere, qui nous lui faffe attribuer l'impénétrabilité ? M. Locke l'a dit : ce font fes dimenfions. Les dimenfions font donc la raifon de l'impénétrabilité dans la matiere. Donc felon toutes les regles de la Logique, & du bon fens, par tout où il y aura des dimenfions, il y aura auffi l'impénétrabilité.

Mais comme de telles idées font un peu abftraites, elles échapent aifément. Ainfi le moindre doute qui naiffe d'ailleurs, & fur tout de quelque chofe de fenfible, fuffit pour en interrompre le fil, & faire enfuite rejetter, comme autant d'illufions, les preuves qu'on en tire. C'eft ce qui me perfuade qu'il eft très-important de répondre à une objection prife dans l'expérience même, par laquelle quelques nouveaux Philofophes prétendent établir la pénétration actuelle des dimenfions de la matiere.

Cette expérience eft, que deux liqueurs mêlées enfemble, favoir l'eau commune & l'huile de vitriol occupent moins d'efpace, qu'elles n'en occupoient chacune féparément avant leur mêlange. M. Hauksbée, qui la rapporte dans l'abregé des Tranfactions philofophiques, nous apprend que le Docteur Hooke, après avoir fait cette obfervation, penfa avoir découvert un nouveau principe de Phyfique dans la pénétration des dimenfions de ces deux liqueurs, & qu'il crut pouvoir l'employer avec fuccès, pour expliquer un grand nombre d'effets naturels, tels que ceux de l'électricité, de la poudre à canon &c. Une prétention fi nouvelle, & fi contraire au fentiment général des Phyficiens reveilla l'attention de M. Hauksbée, lui fit renouveller cette expérience, pour mieux s'affurer de ce qu'il en étoit. Voici le fait en peu de mots. En mêlant ces deux liqueurs, il s'excite une ébullition confidérable, & le vafe s'échauffe à tel point, que les doitgs ont peine à en foutenir la chaleur : pendant cette effervefcence on voit s'éxhaler quantité de vapeurs & de bulles d'air : & le volume des liqueurs diminue notablement. Pour expérimenter fi cette diminution ne provenoit point,

peut-

peut-être, de l'évaporation des liqueurs, M. Hauksbée les pesa éxactement avant que de les mêler, & après leur mêlange l'ébullition & l'évaporation ayant cessé : il trouva que la diminution du poids étoit peu de chose, & n'étoit pas proportionnelle à la diminution du volume : & en effet le volume continua encore à diminuer pendant deux ou trois jours, sans pourtant que le poids diminuât sensiblement. Telle est l'expérience.

Mais avant que de recourir à la pénétration des corps, & poser un principe plus obscur que tous les effets, qu'on en voudroit déduire, expliquer par son moyen, il me semble qu'il faudroit être démonstrativement assuré, que la diminution du volume dans ces deux liqueurs mêlées ne peut provenir en aucune façon de ce méchanisme fondé sur la grosseur, la densité, la figure, & le mouvement des parties, que cent autres expériences nous découvrent, comme à l'œil, dans la nature. D'où il suit qu'en donnant une explication méchanique de cet effet, puisée dans l'analogie de la nature, on arrête tout d'un coup l'étrange conséquence de la pénétration des corps, qui détruit cette analogie, & renverse les fondements du méchanisme. Car quoiqu'on ne puisse pas démontrer que la chose s'éxécute réellement de la façon dont on l'explique, cela prouve seulement que la nature sait diversifier le méchanisme à l'infini; mais on ne laisse pas de voir que c'est un effet, qu'on peut, & qu'on doit rapporter au méchanisme. On pourroit justifier cette méthode par les ouvrages de l'art, puisque l'art, selon Aristote, ne fait qu'imiter la nature.

Il n'est pas extraordinaire de trouver parmi le peuple, & ce mot de peuple a plus d'extension, qu'on ne lui en attribue ordinairement, des gens qui rapportent à quelque opération magique les mouvements véritablement surprenants de certaines machines singulieres, dont il n'est pas aisé d'imaginer la construction. Dans l'impuissance où ils sont d'y rien comprendre, la Magie les débarrasse aussi-tôt de la peine

d'en chercher l'artifice. Si pour les détromper un habile Méchanicien entreprenoit de tracer un jeu de resforts, capable de produire à peu près de tels mouvements, on ne pourroit pas dire que ce Méchanicien eût deviné au juste la dispofition de la machine; mais toujours auroit-il prouvé que le jeu de cette machine dépend des loix reglées de la méchanique. C'est presque la même chose des effets naturels. La peine qu'ont les Philosophes à en découvrir le méchanisme, leur a fait prendre souvent un chemin plus court: autrefois c'étoient des sympathies, des antipathies, des antipéristases, des horreurs du vuide; aujourd'hui ce sont des attractions, & des repulsions de cinquante sortes: on y ajoute encore des pénétrations. Mais tous ces grands mots sont encore moins significatifs dans la bouche des Philosophes par rapport aux effets physiques, que l'opération magique dans la bouche du peuple par rapport aux effets de l'art, qui sont au dessus de sa portée. Ainsi les expériences mêmes ne feront jamais qu'une physique obscure & informe, si l'on manque de méthode & de raisonnement.

Avant donc que de déduire la pénétration des corps de l'expérience proposée ci-dessus, essayons, si nous ne pouvons pas en donner une explication conforme aux loix, & au méchanisme de la nature, puisque, comme on vient de le remarquer, quoiqu'on ne puisse pas se flater d'avoir rencontré juste, une telle explication fera toujours voir que le méchanisme suffit pour cette expérience, & que c'est au méchanisme par conséquent qu'on doit la rapporter.

1. Il est certain que tout fluide est composé de parcelles dures ou consistantes, & que la fluidité consiste en ce que ces parcelles détachées les unes des autres, ou très peu cohérentes glissent facilement les unes sur les autres, & cédent à une legere impression. On n'a pas reçu le sentiment de Galilée, qui a cru que dans les fluides les parties de la matiere étoient divisées à l'infini, c'est-à-dire, que toutes les parties, dans lesquelles on conçoit qu'un corps est divisible

à l'infini, se trouvoient dans un fluide entiérement détachées les unes des autres. Si tous les corps, quelques différents qu'ils soient entr'eux, venoient à perdre cette force de cohérences, qui tient leurs petites parties liées les unes aux autres, on conçoit aussi que toutes ces parties perdroient leur configuration particuliére : ainsi tous ces corps se fondroient en une masse de matiere parfaitement homogene ; de sorte que l'idée de Galilée ne convient point aux fluides, mais seulement à la matiere premiere, telle qu'elle est expliquée par les Cartésiens.

2. Les parcelles dont les fluides sont composés, ayant leur grosseur & leur figure déterminée, il est évident qu'elles sont elles-mêmes composées d'autres plus petites particules unies ensemble, qui peuvent laisser entr'elles de petits pores ou interstices. Les expériences de M. Neuton sur la lumiere, & les couleurs nous autorisent à reconnoître ces pores. Ainsi dans tout fluide il y a non seulement des pores entre les parcelles dont il est composé, mais aussi des pores d'un second ordre dans ces petites parcelles.

3. Il suit de-là que deux fluides, ou même un fluide & un solide peuvent se mêler ensemble, sans augmenter considérablement le volume qu'ils occupoient séparément avant le mêlange : cela arrive, lorsque les parties de l'un peuvent se loger aisément entre les pores de l'autre. Il peut aussi arriver que les parties d'un fluide soient si petites par rapport à celles d'un autre fluide, qu'elles pourront s'insinuer dans les pores du second ordre, dont ses parcelles sont composées.

4. Galilée a remarqué, que si un corps admet entre ses pores une matiere plus legere que l'air extérieur, cette matiere fera perdre à ce corps une partie de son poids égale à la force qu'elle a de s'élever ; & qu'ainsi ce corps deviendra plus pesant par la seule évaporation de cette matiere plus legere que l'air extérieur. C'est une des raisons que ce grand Homme apporte, pour expliquer pourquoi les briques deviennent plus pesantes après avoir été cuites. Il n'y a

rien

rien là que de conforme aux loix de l'Hydroſtatique.

5. La liqueur qu'on appelle improprement huile de Vitriol n'eſt, ſelon M. Lemeri dans ſon cours de Chimie, qu'un ſel acide, fixe, fort, peſant, & extrêmement cauſtique. Cet habile Chymiſte prétend que l'huile de Vitriol contient beaucoup de feu, & c'eſt à ce feu qu'il attribue l'ébullition que produit ſon mêlange avec l'eau, avec l'eſprit de Vitriol, & d'autres liqueurs. Il n'eſt pas néceſſaire d'apporter ici les raiſons de M. Lemeri pour rendre ſa ſuppoſition vraiſemblable. Quand elle ne le ſeroit pas d'elle-même, l'autorité ſeule de M. Lemeri ſuffiroit pour lui donner beaucoup de poids.

6. En mêlant donc l'huile de Vitriol avec l'eau commune, le feu qui ne pouvoit pas agiter aiſément les ſels fixes du Vitriol, à cauſe de leur peſanteur & de leur groſſeur, trouve dans les particules de l'eau beaucoup plus ſubtiles un ſujet plus proportionné à ſon action; il les agite donc avec impétuoſité. De là l'effervescence & l'ébullition, pendant laquelle il doit s'éxhaler non ſeulement une grande quantité de vapeurs d'eaux, & des ſels plus attenués du Vitriol, mais auſſi le feu que l'eau, comme plus peſante, chaſſe des pores du Vitriol pour s'y loger, & enfin l'air qui naturellement devoit être plus raréfié dans les pores du Vitriol, à cauſe de ſon mêlange avec le feu que l'air extérieur. Les ſels du Vitriol ont dû auſſi s'affaiſſer, n'étant plus écartés par l'action du feu.

7. De là il ſuit, que quoiqu'en mêlant deux quantités égales, par exemple, d'eau commune & d'huile de Vitriol, leur volume pût n'être que fort peu augmenté, de ce que l'étoit le volume de chacune ſéparément avant le mêlange par l'obſerv. 3., cependant l'évaporation qui ſuit l'effervescence peut le diminuer même conſidérablement.

8. Il ſuit auſſi de l'obſerv. 4. que la diminution du volume par l'évaporation ne doit pas être proportionnelle à la diminution du poids; & que dans l'expérience de M. Hauksbée,

pour

pour juger si la diminution du poids répondoit à la diminution du volume, il auroit fallu ajouter la quantité du poids, que le feu & l'air raréfié, ôtoit à l'huile de Vitriol avant le mêlange, & qui lui est revenue après l'effervescence; cette quantité de poids pouvant contrebalancer celui, que ces deux liqueurs perdent par une évaporation de parties, qui diminue même sensiblement leur volume.

9. Pour expliquer enfin comment ces deux liqueurs continuent à perdre encore sensiblement de leur volume pendant quelques jours sans diminution de poids; on peut dire que l'eau qui n'occupoit, selon ce qui a été dit jusqu'ici, que les pores du Vitriol du premier ordre compris entre les parcelles dont il est composé, s'insinue peu à peu, selon l'observat. 3. dans les pores du second ordre, c'est-à-dire, dans les pores de ces parcelles mêmes; & on peut conjecturer cela d'autant plus probablement, que ces parcelles sont des sels fixes, pesants, & fort gros au moins par rapport aux particules de l'eau, lesquelles par conséquent pourront s'y insinuer. Ainsi à mesure que l'eau se mêlera plus intimément avec l'huile de Vitriol, celui-ci pourra s'affaisser encore davantage, & l'un & l'autre diminuer peu à peu de volume, jusqu'à ce que les sels ne puissent plus recevoir d'eau.

Eclaircissement sur le mouvement relatif & l'espace pur.

De ce que l'idée de l'espace pur, pénétrable, & immobile, n'est qu'une abstraction de l'esprit, & qu'il n'existe par conséquent rien de semblable dans la nature des choses; il faut en conclure nécessairement que tout mouvement est relatif, & qu'il suppose toujours un point, que l'on regarde comme fixe, & auquel on rapporte l'éloignement successif, ou le transport des corps. C'est ce que M. de Gamaches établit par des raisonnements aussi subtils, que solides dans les deux premieres Dissertations de son Astronomie physique. Mais comme cette question regarde les principes de

la

la Philoſophie, & que mon but dans cet ouvrage eſt de déterminer auſſi nettement qu'il ſe puiſſe l'idée de la matiere, je me flate qu'on ne m'accuſera pas de ſortir de mon ſujet, & qu'au contraire ceux qui ſuivent les principes de Deſcartes, me ſauront quelque gré de mon entrepriſe, ſi je fais voir que les caractéres, par leſquels M. de Neuton diſtingue le mouvement abſolu du mouvement relatif, peuvent convenir indifféremment à l'un & à l'autre de ces mouvements; & qu'ainſi l'on ne peut tirer de ces caractéres aucun argument, qui prouve la néceſſité, ou l'éxiſtence d'un mouvement véritablement abſolu, ni par conſéquent de l'eſpace pur dont ce mouvement ſeroit une ſuite néceſſaire.

M. Neuton 1. p. des princ. déf. 8. définit le mouvement abſolu, le tranſport d'un corps d'un lieu abſolu en un autre lieu abſolu, c'eſt-à-dire, d'une partie de l'eſpace immobile en une autre partie de ce même eſpace; & le mouvement relatif le tranſport d'un corps d'un lieu relatif & mobile en un autre lieu relatif & mobile: un lieu relatif & mobile eſt, par exemple, un bateau par rapport à ceux qui ſont dedans.

Or on diſtingue le mouvement & le repos abſolu, dit M. Neuton, du mouvement & du repos relatif par leurs propriétés, leurs cauſes, & leurs effets. Mais de ces trois caractéres de diſtinction le plus marqué eſt celui des effets. Et c'eſt celui, par lequel je commencerai à faire voir l'inutilité d'une telle diſtinction.

„ Les effets, dit M. Neuton, qui diſtinguent le mouve-
„ ment abſolu du mouvement relatif, ſont les forces de s'éloi-
„ gner de l'axe du mouvement circulaire. Car dans le mou-
„ vement circulaire purement relatif ces forces ſont nulles;
„ mais dans le mouvement abſolu, elles s'y trouvent toujours
„ plus ou moins grandes, ſelon la quantité du mouvement.
„ Si l'on ſuſpend un vaſe, ou un ſeau à une corde ou ficelle
„ fort longue, & qu'on le tourne ſur lui-même, juſqu'à
„ ce que la ficelle à force de ſe tordre ſe roidiſſe le plus

qu'il

„ qu'il se pourra; qu'ensuite on le remplisse d'eau, & qu'on „ le tienne quelque tems en repos avec l'eau, & qu'enfin „ on lui imprime subitement un mouvement en sens contraire, „ lequel lui sera continué par la ficelle en se détordant: au „ commencement du mouvement la surface de l'eau paroîtra „ unie, comme quand elle étoit en repos. Mais après que „ le vase agissant peu à peu sur l'eau par le frottement, lui „ aura communiqué sensiblement son mouvement circulaire, „ alors l'eau commencera aussi à s'éloigner peu à peu du „ milieu, & elle montera le long des parois du seau, en „ prenant une figure concave, & elle se haussera toujours de „ plus en plus, jusqu'à ce que venant à faire ses révolu- „ tions en tems égal à celles du vase, elle y soit dans un „ repos relatif. Cette élevation montre l'effort de s'écarter „ de l'axe du mouvement, & par un tel effort on vient à „ connoître, & à mesurer le mouvement circulaire vérita- „ ble & absolu de l'eau, lequel se trouve ici entiérement „ contraire au mouvement relatif. Au commencement pen- „ dant que le mouvement relatif de l'eau dans le vase étoit „ en son plus haut degré, un tel mouvement ne produisoit „ dans l'eau aucune force, aucun éffort de s'éloigner de l'axe: „ l'eau ne s'élevoit point contre les parois du vase pour al- „ ler à la circonférence: sa surface gardoit un niveau par- „ fait. Ce qui fait voir que son véritable mouvement cir- „ culaire n'avoit pas encore commencé. Mais après que son „ mouvement relatif s'est diminué, son élevation contre les „ parois du vase a montré l'effort de s'éloigner de l'axe: & „ cet effort a marqué l'augmentation continuelle du mouve- „ ment circulaire, vrai & absolu, lequel n'est parvenu à son „ plus haut degré, que lorsque l'eau s'est trouvée en un „ parfait repos relatif dans le vase.

Telle est l'expérience, & tel est le raisonnement de Monsieur Neuton. Quoique cette expérience semble d'abord mettre une différence sensible entre le mouvement absolu & le mouvement relatif, il est aisé pourtant d'en faire une

application toute contraire à celle de M. Neuton, & par là détruire la preuve qu'il en tire en faveur du mouvement absolu. Supposons pour cela, ainsi qu'il le fait lui-même un peu auparavant, la terre immobile dans l'espace pur : alors un bateau qu'on fera tourner sur son axe aura, selon M. Neuton, un mouvement circulaire, véritable & absolu : supposons encore que ce soit dans un tel bateau, qu'on fasse l'expérience de M. Neuton. Si au moment que la corde ou ficelle, à laquelle on a attaché le seau plein d'eau, commence à se détordre, on fait tourner le bateau en sens contraire, & avec une égale vitesse; il est évident en premier lieu que dans les principes de M. Neuton, le seau n'aura plus qu'un mouvement relatif; tel que seroit celui d'un homme, qui marcheroit d'Orient en Occident dans un bateau, tandis que le bateau descendroit avec une égale vitesse d'Occident en Orient. En effet dans cette supposition le seau, & l'homme sont toujours dans le méme lieu absolu, & ils ne changent de place, que par rapport au bateau qui est un lieu relatif & mobile.

Il est évident en second lieu que l'eau, qui se meut dans le vase, doit avoir dans cette supposition un mouvement tout-à-fait contraire à celui, qu'elle a dans l'expérience de M. Neuton. Quand le vase commence à se mouvoir, l'eau, qui n'a pas encore pu prendre le mouvement du vase, est, selon l'expérience de M. Neuton, dans un repos absolu, quoiqu'elle soit dans son plus haut degré de mouvement relatif par rapport au vase. Mais ici qu'on fait tourner le bateau, & que le vase n'a qu'un mouvement relatif, il faut que l'eau participe le mouvement circulaire, vrai & absolu du bateau, jusqu'à ce que le vase lui ait imprimé son mouvement propre contraire à celui du bateau. Cette eau ne fait pourtant encore aucun effort pour s'éloigner de l'axe du mouvement, donc on ne peut pas distinguer le mouvement absolu du mouvement relatif par cet effort, lequel devroit toujours accompagner le mouvement circulaire, véritable & absolu.

Il est

Il eſt évident en troiſiéme lieu, que dans la ſuppoſition qu'on vient de faire, à meſure que le ſeau communique de ſon mouvement propre à l'eau, elle perd elle-même peu à peu ſon mouvement abſolu, & que quand elle parvient à faire ſes révolutions égales à celles du vaſe, elle ſe trouve auſſi-bien que lui dans un repos abſolu, n'ayant non plus que lui qu'un mouvement relatif par rapport au bateau. Voici donc encore ici tout le contraire de ce qui arrive dans l'expérience de M. Neuton. Dans cette ſuppoſition l'eau fait effort pour s'éloigner de l'axe du mouvement, à meſure qu'elle perd ſon mouvement abſolu, pour ne prendre qu'un mouvement relatif; & cet effort n'eſt dans ſon plus haut degré, que lorſque l'eau ſe trouve dans le repos abſolu. Il eſt donc prouvé qu'un mouvement purement relatif, peut être, ſuivi de cet effort, qui ſelon M. Neuton, ne peut être l'effet que du ſeul mouvement véritable & abſolu. On voit bien que ce qu'on appelle ici mouvement & repos abſolu, ſuivant le ſentiment de M. Neuton, n'eſt dans notre ſentiment qu'un mouvement, & un repos par rapport à ceux qui ſeroient ſur le rivage.

Mais, ſi l'on ne peut pas diſtinguer le mouvement abſolu du mouvement relatif par leurs effets, on ne peut pas mieux les diſtinguer par leurs cauſes. Les cauſes, qui diſtinguent, ſelon M. Neuton, ces deux eſpeces de mouvement, ſont les forces imprimées aux corps pour produire le mouvement, leſquelles il ſuppoſe néceſſaires pour le mouvement abſolu, & non pour le relatif: mais puiſqu'on vient de prouver que les effets du mouvement relatif peuvent être les mêmes, que ceux que M. Neuton attribue au mouvement abſolu, & que d'ailleurs les forces impreſſes doivent répondre éxactement à ces effets, il eſt clair que ces forces, qui devroient toujours produire un mouvement abſolu, peuvent ne produire qu'un mouvement relatif, & qu'ainſi on ne ſauroit fonder ſur de telles cauſes la diſtinction de ces deux mouvements, ſans ſuppoſer ce qui eſt en queſtion.

Enfin la propriété du mouvement absolu est, selon M. Neuton, que les parties qui gardent leurs positions par rapport à leurs tous, participent le mouvement de ces mêmes tous; de sorte que, lorsque les corps ambiants se meuvent, ceux-là se meuvent aussi, qui sont relativement en repos dans ces mêmes ambiants. D'ou il conclut qu'on ne sauroit définir le mouvemeut vrai & absolu, par le transport d'un corps du voisinage d'autres corps, que l'on regarde comme en repos. Car, dit-il, ces corps externes ne doivent pas seulement être regardés comme en repos, mais y être véritablement: autrement tous les corps enfermés en d'autres corps, outre ce transport du voisinage de leurs ambiants, participeront aussi les mouvements véritables de ces mêmes ambiants: & ce transport venant à cesser, ils ne seront pas véritablement en repos, mais seulement regardés comme en repos, de la même façon que le noyau renfermé dans la pêche se meut avec la pêche sans aucun transport du voisinage de la peau qui l'environne.

Un tel raisonnement prouve à la vérité, que supposé qu'il y eût un mouvement absolu, & sans relation à quelque autre corps que ce soit, on ne pourroit pas définir ce mouvement par le transport d'un corps du voisinage de ceux qui l'environnent, & que l'on considére seulement comme en repos: mais il ne semble pas prouver l'éxistence d'un tel mouvement. Si les ambiants, dit M. Neuton, ne sont pas véritablement en repos, il s'ensuivra que les corps contenus dans ces ambiants, outre le transport de leur voisinage, participeront aussi les mouvements vrais de ces mêmes ambiants; c'est-à-dire, qu'ils participeront les autres mouvements relatifs de ces mêmes ambiants, & en cela je ne trouve aucune difficulté. Un homme, qui se meut relativement dans un vaisseau, en s'éloignant de la poupe, participera aussi le mouvement relatif du vaisseau par rapport au rivage: & l'un & l'autre participeront le mouvement relatif de la terre par rapport aux étoiles, qu'on regarde comme fixes. Tout le

monde

monde convient qu'un corps peut être en repos, & en mouvement relatif en même tems. Il n'y a en cela aucun inconvenient : toute la différence eſt, qu'entre les Philoſophes quelques-uns ſe bornent à ce repos, & à ce mouvement relatif, & que d'autres veulent de plus un repos, & un mouvement abſolu, qui n'eſt point du tout néceſſaire, & dont ils ont aſſez de peine à prouver la réalité.

Mais, dira-t-on, s'il ne peut y avoir de mouvement abſolu, il s'enſuivra que s'il n'éxiſtoit qu'un ſeul corps, ce corps ne pourroit ſe mouvoir; ce qui ſemble pourtant contraire à nos conceptions les plus claires. Avant que de répondre à cet argument, je prie le Lecteur de prendre garde de ne pas confondre ce qu'on appelle idée claire, ou ſimple perception de l'entendement, laquelle n'eſt point ſujette à l'erreur, avec le jugement, où nous pouvons aiſément nous tromper, ſans même nous en appercevoir: car il eſt certains préjugés, que nous regardons comme des conceptions claires, ou comme des maximes inconteſtables; parcequ'une longue habitude formée ſur les obſervations des ſens nous les a rendu familiers dès notre enfance. Rien n'eſt plus commun, ni plus aiſé à apprendre que les regles, & les diſtinctions de la Logique: mais auſſi rien de plus délicat, ni qui échape avec plus de facilité dans la pratique. Quelques Anciens d'ailleurs très-ſavants ont rejetté les Antipodes, ſur ce prétexte, que de telles gens devroient avoir la tête en bas, & tomber dans le Ciel. Soutenir le contraire, étoit, ſelon eux, aller contre les conceptions les plus claires. Une obſervation conſtante leur avoit fait remarquer qu'un corps qu'on laiſſe tomber de quelque hauteur que ce ſoit, ne ceſſe point de tomber, & de deſcendre, tandis qu'il ne trouve aucun obſtacle à ſa chute : cette obſervation leur avoit fait juger enſuite, que tandis qu'un corps continuoit à ſe mouvoir, ſelon cette direction, il continuoit à tomber, & à deſcendre. Ce préjugé ſoutenu par l'imagination paſſoit chez eux pour une notion évidente, & obſcurciſſoit cependant l'idée claire de ce

qu'on appelle monter & defcendre, qui ne fe dit que d'un mouvement du centre à la circonférence, ou de la circonférence au centre. Par une femblable illufion les Epicuriens s'imaginoient concevoir fort nettement, comment leurs atômes pouvoient defcendre dans l'immenfité du vuide; pendant qu'il eft certain, que fans la détermination d'un centre du mouvement, il ne peut y avoir de mouvement ni en haut, ni en bas.

Ainfi quand on demande, fi un corps qui éxifteroit feul, pourroit fe mouvoir, je demande à mon tour, fi l'on fuppofe que ce corps éxifte dans un efpace pofitif, diftingué de ce corps, & dans lequel il foit placé, ou fi l'on ne conçoit rien, qui foit réellement & pofitivement étendu hors de ce corps. Si on fuppofe ce corps éxiftant dans un efpace réel, pofitif & étendu, je conçois que ce corps peut fe mouvoir en cet efpace; mais je conçois auffi, & je crois l'avoir démontré, que cet efpace pofitif & étendu n'eft autre que la matiere dépouillée par abftraction de toute qualité fenfible, & dans laquelle on ne s'arrête à concevoir que la feule étenduë. Et quoique cette étenduë foit réellement divifible en parties, & que ces parties foient mobiles, cependant comme elles ne peuvent fe mouvoir, fans que d'autres parties les remplacent; & qu'ainfi elles préfentent toujours à l'efprit la même idée d'étenduë; de là vient qu'on regarde cette étenduë comme immobile, parcequ'en effet il s'y conferve toujours la même mefure d'étenduë. C'eft ainfi que l'on dit, que le corps d'un animal eft le même aujourd'hui qu'il étoit il y a vingt ans; parceque les parties, qui fe font diffipées par la tranfpiration, ont été continuellement remplacées par d'autres parties, & qu'ainfi ce corps a toujours été fenfiblement le même.

Si l'on répond que cet efpace infini, dans lequel on place le corps en queftion, n'eft rien de réel, ni de pofitif; qu'il n'eft qu'une pure privation de matiere, un néant de corps; je demande, fi l'on conçoit bien clairement un corps placé

dans le néant, & qu'un corps ſe meuve, c'eſt-à-dire, change de place, où il ne peut point y avoir de place, parcequ'il n'y a rien. D'ailleurs ſi l'eſpace eſt la privation des corps, l'eſpace ſe détruira par la création des corps; puiſque toute privation ſe détruit par la privation de la réalité, qui lui eſt oppoſée: ainſi on ſe contredit dans ce ſentiment, quand on ſoutient que les corps ſont placés dans l'eſpace; puiſqu' où eſt un corps, il ne ſauroit y avoir la privation de ce corps, ni par conſéquent l'eſpace qu'on fait conſiſter en cette privation. Le mouvement d'un ſeul corps eſt donc impoſſible dans la ſuppoſition de cet eſpace privatif; puiſqu'on ne peut y concevoir ni place, ni changement de place, & qu'il y a même contradiction à les ſuppoſer dans un tel eſpace qui n'eſt rien, puiſque le rien n'a aucune propriété, & qu'ici on veut le rendre commenſurable au mouvement.

Enfin pour calmer les ſcrupules de ceux, qui craignent que ce ne ſoit bleſſer le reſpect, qu'on doit à la Toute-puiſſance de Dieu, que de nier la poſſibilité d'un vuide poſitif, & du mouvement d'un ſeul corps; on les prie de conſidérer que cet eſpace pénétrable, poſitif & infini qu'ils admettent, doit être ou une choſe réelle, éternelle & indépendante de Dieu; ce qui donne atteinte à la ſouveraine indépendance, & au ſouverain domaine de l'Etre Suprême; ou qu'il eſt une propriété de Dieu; ce qui faiſant Dieu poſitivement, & formelment étendu, détruit ſa ſouveraine ſimplicité ou ſpiritualité. Au lieu que nous autres nous ſoutenons qu'indépendamment de la création de Dieu, il ne peut rien y avoir de réel, ni de poſitif, de quelque nature qu'on le ſuppoſe; que l'eſſence de la matiere conſiſte dans l'étenduë, parceque nous trouvons que l'impénétrabilité a une connéxion néceſſaire avec l'étenduë, mais que cette étenduë ne peut éxiſter que par la création de Dieu; qu'au reſte, ſi l'on ſuppoſe que Dieu faſſe de l'étenduë, il faut auſſi ſuppoſer que Dieu crée de la matiere; puiſqu'il y auroit contradiction que l'eſſence d'une choſe fût créée, & que cette choſe ne le fût pas. Ainſi quand on

ſuppoſe,

ſuppoſe, par exemple, que Dieu crée un vaſe vuide, on tombe en contradiction par un préjugé des ſens, & de l'imagination. On ſuppoſe en effet que Dieu en créant ce vaſe, met une étenduë réelle entre les parois de ce vaſe. Or cette étenduë étant, comme on l'a prouvé, une portion de matiere, auſſi-bien que les parois du vaſe, on ſuppoſe que Dieu crée de la matiere, & qu'il ne la crée pas en même tems. Et on tombe dans cette contradiction, parcequ'on s'imagine que cette étenduë doit avoir moins de corps que les parois du vaſe, à cauſe qu'on n'y conçoit ni couleur, ni cohéſion, ni peſanteur, ni réſiſtance, ni aucune autre qualité ſenſible, comme ſi l'eſſence de la matiere ne pouvoit être ſans ces qualités, qui ne ſont que les rapports, que peuvent avoir quelques portions de cette matiere, combinées d'une certaine façon avec les organes de nos ſens.

Eclairciſſement ſur la legereté innée attribuée à certains corps, & ſur quelques effets de la preſſion de l'Ether.

DEpuis que la gravité a été conſidérée comme une qualité innée de la matiere, ou tout au moins de certains corps; quelques Philoſophes ont cru pouvoir reprendre avec autant de raiſon la legereté innée, & l'attribuer à d'autres corps, comme une qualité dépendante de leur eſſence. On la trouve dans un Eſſai Italien des Tranſactions philoſophiques tom. 3. part. 3. chap. 1. §. 30. attribuée par un ſavant Anglois aux éxhalaiſons ſulphureuſes & inflammables, & cela en conſéquence de cette obſervation, que dans le récipient de la Machine pneumatique les exhalaiſons ſulphureuſes n'ont pas beſoin d'être ſoutenues par l'air, mais que venant à être agitées par la chaleur, elles montent dans le vuide, s'élevent juſqu'au ſommet du récipient, & s'y ſoutiennent, au lieu que les autres vapeurs tombent dans l'inſtant.

On ne peut aſſez reconnoître l'obligation qu'on a à ceux,

qui

qui prennent la peine d'éclaircir la nature par des expériences. Mais, j'ose le dire, ces Messieurs devroient prendre garde de ne pas diminuer le prix de leurs découvertes, & de ne pas étouffer, pour ainsi dire, la lumiere qu'elles pourroient répandre dans la Physique; en introduisant dans la matiere de nouvelles qualités occultes, à mesure qu'ils découvrent de nouveaux effets dans la nature.

Ceux, qui attribuent une legereté innée aux exhalaisons sulfureuses, peuvent-ils se persuader, qu'après avoir pompé l'air aussi éxactement qu'on le peut, du récipient de la Machine pneumatique, on parvienne à faire un vuide réel, égal à la capacité du récipient? La lumiere, qui éclaire les objets dans ce récipient, fait voir en même tems qu'il est plein d'une matiere beaucoup plus déliée que l'air, à moins qu'on ne voulût encore faire un accident de la lumiere, lequel pût subsister dans le vuide. D'ailleurs n'est-il pas probable qu'il y reste toujours un peu d'air, quoiqu' extrémement raréfié; ou même une matiere étherée, peut-être moins subtile que la lumiere, mais beaucoup plus subtile que l'air? Nous verrons bien-tôt que cet air subtil, ou matiere étherée n'est pas si chimérique, que quelques fameux Physiciens, & M. de Muschembrock entre-autres ont voulu le faire croire. Ces considérations, qui font voir qu'il est beaucoup plus probable qu'il reste encore beaucoup de matiere dans le récipient, après en avoir pompé l'air grossier, rendent aussi beaucoup plus probable l'explication de ceux, qui disent que les exhalaisons sulfureuses agitées par la chaleur montent dans le récipient, pendant que les autres descendent; parcequ'étant moins pesantes, leur gravité spécifique se trouve être à peu près égale à celle de l'air subtil ou raréfié qui reste dans le récipient, & qu'ainsi la moindre impression de chaleur, c'est-à-dire de mouvement, suffit pour les faire monter au haut du récipient, où elles se soutiennent ensuite par la même raison, que les nuées se soutiennent en l'air.

Mais pourquoi chercher des probabilités, où l'on peut trouver des démonstrations? Une preuve démonstrative, que ce n'est pas par une legereté innée que les exhalaisons sulfureuses montent au haut du récipient dans l'expérience ci-dessus rapportée, c'est que la legereté doit faire le même effet sur les corps legers pour les faire monter, que la gravité fait sur les corps pesants, pour les faire descendre : or la gravité seule suffit pour faire descendre les corps pesants, lorsqu'ils ne rencontrent point d'obstacles qui les en empêchent. La legereté seule doit donc suffire pour faire monter les corps legers, pourvu qu'il n'y ait point d'obstacle. Mais, si le récipient est vuide, comme ces Messieurs le supposent, il n'y a certainement point d'obstacle, qui empêche les exhalaisons sulfureuses d'obeir à l'impression de la legereté. Pourquoi donc attendent-elles une impression étrangere, l'agitation de la chaleur avant que de monter?

S'ils disent que le récipient n'est pas vuide, ils reviennent à l'explication proposée ci-dessus. Car en ce cas cette matiere qui y reste, est une raison suffisante pour empêcher ces exhalaisons sulfureuses de retomber, après que l'agitation de la chaleur les a fait monter au haut du récipient.

Après avoir refuté cette prétendue legereté innée, qu'on attribue aux exhalaisons sulfureuses, il me reste encore à prouver qu'on doit admettre une matiere étherée beaucoup plus subtile que l'air. Comme cette matiere ne fait aucune impression sensible sur les organes de nos sens, quelques Philosophes, qui suivent aujourd'hui dans leur méthode des routes entiérement opposées à celles de Descartes, ont cru que c'étoit là une bonne raison de la rejetter, comme une chimere du Cartésianisme, & ils ont cru mieux faire, & suivre de plus près, & plus littéralement, si on peut le dire, l'expérience, & l'observation, en expliquant par autant de qualités propres, & intrinseques de la matiere un grand nombre d'effets, que les Cartésiens expliquent méchaniquement par le mouvement, & la pression de cette matiere.

Mais

Mais je trouve heureusement dans ce même Essai des Transactions philosophiques que je viens de citer, de quoi en établir solidement l'éxistence, & la nécessité. On y voit tom. 2. part. 2. chap. 3. §. 14. une savante Dissertation du Docteur Drake, sur le mouvement du cœur. Cet Auteur y fait voir que le cœur étant un muscle qui n'a point d'Antagoniste, son état naturel est celui de la Systole, laquelle est encore aidée par la dilatation des côtes, & du Diaphragme: que quelque forte que soit la constriction du cœur, jointe à celle des arteres, cette force qui pousse le sang, n'est pourtant, selon le calcul de Borelli, à la resistance qu'elle doit vaincre, que comme 1. à 45., & qu'en tout cas, elle est toujours beaucoup moindre que cette résistance; que par consequent, ni l'impulsion que le sang reçoit de la constriction du cœur & des arteres, ni son poids, ni sa percussion, ni sa prétendue effervescence ne sont pas capables de le faire rentrer dans le cœur avec assez de force, pour pouvoir le dilater, & vaincre le mouvement naturel de ses fibres, qui tendent toujours à la constriction; qu'il n'y a par conséquent que le poids, & la compression de l'Athmosphére, qui puisse pousser le sang dans les veines aprés l'extinction de la force, que le cœur & les arteres lui ont imprimée, & l'y pousser avec assez de force, pour pouvoir surmonter la résistance du cœur à sa dilatation.

Jé n'apporte pas ici le détail des preuves sur lesquelles ce savant Docteur appuie son sentiment; il me suffit de les avoir indiquées, persuadé que ceux qui voudront se donner le plaisir de les voir dans l'Auteur, seront pleinement satisfaits & convaincus de la solidité de ses raisonnements. Or comme tous les phénomenes de la nature sont liés les uns aux autres, je trouve que la nouvelle découverte du Docteur Drake est une nouvelle preuve de l'éxistence d'une matiere étherée, beaucoup plus subtile que l'air. L'expérience apprend, qu'aprés avoir pompé l'air d'un récipient avec toute l'éxactitude possible, il est certains animaux, qui ne laissent

pas que d'y vivre encore fort long-tems, & de conserver par conséquent la circulation de leur sang. Or il a été prouvé par le Docteur Drake, que la circulation du sang ne se peut faire sans la compression de l'Athmosphére. Mais après avoir pompé l'air avec toute l'éxactitude possible dans la Machine pneumatique, il ne peut y rester tout au plus qu'un peu d'air extrêmement raréfié, & par cela même incapable d'une compression assez forte, pour pousser le sang dans le cœur, malgré la résistance de ses fibres. Il faut donc que ce récipient soit rempli d'une autre matiere, qui supplée en quelque façon le poids de l'Athmosphére de l'air grossier. Et c'est cette matiere, que nous appellons matiere étherée ou air subtil. Or il est à remarquer, que comme cette matiere étherée se trouve par tout mêlée avec l'air, & que l'air nage, pour ainsi dire dans elle, il s'ensuit qu'elle doit aussi avoir beaucoup de part à plusieurs effets qu'on attribue à la pression de l'air: ainsi il n'est pas étrange que de tels effets ne cessent pas d'abord, que la compression de l'air grossier vient à cesser, que les hemisphéres de Magdebourg, par exemple, restent encore attachés l'un à l'autre dans le récipient, après qu'on en a pompé l'air grossier &c. Au reste cette matiere étherée étant beaucoup plus subtile que l'air, son action doit être différente sur les différents corps, selon que la petitesse & la configuration de leurs pores lui laissent un passage plus ou moins libre. J'ai déja remarqué que quoique M. Neuton se serve du mot d'attraction, pour expliquer le mouvement des Planettes, il avoue cependant, que tout ce qu'il attribue à ce principe mathématique, pourroit bien être produit par un milieu étheré, très-fluide, & très-élastique.

Et puisque nous avons tant fait que d'entrer dans cette discussion physique, & que l'éclaircissement de l'idée de la matiere, dépend en quelque façon de l'éclaircissement du méchanisme de la nature, il ne sera pas hors de propos de remarquer, qu'on ne doit pas attribuer avec le célébre Mon-

ſieur Huygens, à la preſſion de cette matiere ſubtile ou éthe-rée, la ſuſpenſion du mercure à la hauteur de 70. pouces & plus dans des tuyaux fort étroits; puiſque laiſſant à part tant d'autres raiſons, qui ont été relevées, le même effet devroit s'enſuivre également dans les tuyaux les plus larges. La cauſe de cette ſuſpenſion n'eſt donc autre que l'adhéſion du mercure aux parois du tuyau. Car on conçoit fort bien, que dans un tuyau capillaire les particules du mercure ſoutenues dans les pores, & les ſinuoſités du verre, peuvent ſoutenir aiſément la colomne, ou pour mieux dire, le fil très-mince du mercure qui reſte au milieu; puiſqu'on ſait qu'entre ces particules il y a une force de cohéſion, qui les attache les unes aux autres. Marque de cela, c'eſt qu'en ſecouant fortement ces tuyaux, le mercure tombe dans l'inſtant, & que ſi l'on a ſoin de les oindre auparavant de quelque matiere huileuſe, qui bouche les ſinuoſités du verre, & faſſe gliſſer les parties du mercure, alors il y deſcend, comme dans les tuyaux les plus larges, & demeure ſuſpendu à la hauteur de 28. pouces ou environ. Juſqu'ici il n'y a pas grande difficulté.

Mais ce qu'on m'a objecté, comme une difficulté plus conſidérable, c'eſt dit-on, qu'on a obſervé que le mercure ſuſpendu dans un tuyau capillaire à la hauteur ordinaire, au lieu de deſcendre dans le récipient de la Machine pneumatique, à meſure qu'on en pompe l'air, s'éleve au contraire à une plus grande hauteur. Cette difficulté me parut d'abord aſſez embarraſſante; mais quoique je n'en aie jamais fait l'expérience, j'ai depuis fort bien compris, comment un effet ſi bizarre en apparence peut arriver. Toutes les fois que j'ai eu occaſion de réiterer l'expérience commune de faire deſcendre le mercure, en pompant l'air du récipient de la Machine pneumatique, j'ai obſervé qu'au moment qu'on abbaiſſe le piſton, le mercure s'éleve tant ſoit peu, & qu'auſſi-tôt il deſcend. Or il eſt viſible que quand on abbaiſſe le piſton, c'eſt alors que l'air tombe dans la pompe, & que

cette

cette chute doit ajouter un degré de force à la pression qu'il éxerçoit sur la surface du mercure où est plongé le tuyau, par sa pesanteur & son ressort. Cette pression étant donc augmentée par le mouvement de la chute, il est clair que dans ce moment le mercure doit s'élever dans le tuyau à proportion de cette augmentation; mais comme cette pression ne dure qu'un instant, & qu'à mesure qu'il tombe de l'air dans la pompe, celui qui reste dans le récipient a moins de pesanteur & de ressort, parcequ'il est plus raréfié: il est clair aussi qu'après cette élevation instantanée, le mercure doit retomber aussi-tôt & descendre à proportion de la diminution de la force de l'air. Mais si le mercure se trouve dans un tuyau capillaire où l'adhésion soit capable de le soutenir, il arrivera premierement, que chaque fois que l'on pompera l'air, le mercure s'élevera d'autant plus haut, que le tuyau sera plus étroit; secondement qu'après s'être élevé à chaque secousse, il demeurera suspendu à la hauteur où ces secousses l'auront porté, en vertu de cette adhésion dont on vient de parler.

Eclaircissement sur la composition & la décomposition du mouvement.

ON ne peut rien souhaiter de plus clair, ni de plus précis, que ce que les Géométres nous ont donné sur la composition & la décomposition du mouvement. Mais, comme le remarque fort bien un illustre Philosophe de nos jours, un effet analisé géométriquement, n'est pas un effet expliqué: aussi, malgré l'évidence que les Géométres ont répandue sur les loix du mouvement composé, l'explication physique des effets qui s'ensuivent, en a toujours paru également difficile. C'est ce qu'on peut voir dans la premiere section de la nouvelle Méchanique de M. Varignon: s'il est vrai, disoient les Physiciens, que dans la composition du mouvement un corps en perde plus qu'il n'en communique, le mouvement se perdra peu à peu dans l'univers. M. de

Vari-

Varignon tâche de les rassurer à cet égard, sur cette considération que s'il se perd du mouvement par la composition, il s'en augmente à peu près autant par la décomposition, & qu'une telle compensation de gain & de perte de mouvement, peut en conserver dans le monde une quantité moralement égale, suffisante, & beaucoup plus propre pour l'explication des phénomenes, que la Métaphysique, & rigoureuse supposée par M. Descartes.

Mais cette augmentation de mouvement paroit elle-même un paradoxe inconcevable. Comment comprendre en effet qu'un moindre mouvement en produise un plus grand, de sorte que si deux corps frapés obliquement par un autre corps, & ayant par conséquent les deux ensemble plus de mouvement, que n'en avoit le corps qui le leur à communiqué, venoient à fraper de la même maniere chacun deux autres corps, & ceux-ci d'autres à l'infini, ces chocs ainsi multipliés à l'infini devroient produire une augmentation de mouvement à l'infini, un mouvement qui ne tiendroit plus rien de la limitation de sa premiere cause.

Quelque embarrassante qu'ait paru cette difficulté à quelques Physiciens, il me semble pourtant qu'il n'y a qu'à remonter aux premiers principes de nos connoissances, pour la faire entiérement disparoître. Cette difficulté en effet, si c'en est une, vient uniquement de ce qu'on adopte en Physique, & peut-être même sans s'en appercevoir deux fausses suppositions, mais d'autant plus dangereuses, que les préjugés de nos sens nous les ont rendu plus familieres;

La premiere consiste en ce qu'on regarde le mouvement, comme une force, ou un principe d'action proprement dite, qui rend le corps effectivement agissant, & cause non seulement occasionnelle, mais proprement efficiente des effets, qui sont produits à la rencontre des corps. Ce n'est là pourtant qu'un préjugé des sens, & de l'imagination, combatu par nos idées les plus claires: quelle est en effet l'idée du mouvement, sinon l'idée du transport d'un corps d'un lieu

en un autre lieu? C'eſt ainſi que le définit M. Neuton d'après les anciens Philoſophes: or qui dit tranſport, dit un état paſſif, une modalité paſſive. Donc dire que le corps, qui étoit paſſif dans le repos, devient actif par le mouvement, c'eſt dire qu'il devient actif par une modalité paſſive, ce qui emporte contradiction.

L'autre ſuppoſition, dont la fauſſeté, ou pour mieux dire, l'erreur eſt encore plus viſible, eſt de s'imaginer, que dès qu'une fois le corps eſt en mouvement, il ſe conſerve par lui-même en cet état; & qu'ainſi pour qu'un corps continue à ſe mouvoir, il n'eſt beſoin que d'une force, qui lui imprime le mouvement par une action paſſagere, & non d'une cauſe, qui le lui conſerve par une action permanente. Ce n'eſt pourtant là non plus qu'un préjugé des ſens, tel à peu près que celui par lequel on eſt porté à s'imaginer, que dès qu'une fois un corps eſt créé, il n'eſt plus beſoin d'une action immédiate de Dieu pour le conſerver, mais qu'il ſe conſerve, pour ainſi dire, par ſa propre ſtabilité. Cette opinion, qui ſemble avoir été enſeignée par Durand, eſt propoſée problematiquement par M. Le-Clerc dans ſa Pneumat. ſect. 3. chap. 6. n. 6. & 7. C'eſt, ſelon lui, une de ces opinions ſur leſquelles on ne peut rien décider par le défaut de preuves ſuffiſantes pour éclaircir la vérité: & peut-être même que ſi le reſpect dû à la Religion ne retenoit bien des gens dans le ſentiment oppoſé, l'opinion de Durand ne ſeroit-elle reçue que trop favorablement en un tems, où ceux qui ſe piquent de la Philoſophie la plus raffinée, ramenent tout à l'obſervation des ſens, & crient à l'erreur, & à l'illuſion, dès qu'ils entendent parler de raiſonnements fondés ſur les idées de l'entendement pur.

Un tel préjugé vient uniquement de ce que trompés par nos ſens, nous ſommes portés à nous imaginer qu'il en eſt à peu près des ouvrages de Dieu après la création, comme des ouvrages des hommes après leur formation. On ne ſonge pas d'abord qu'un horloger, qui fait une montre, ne lui donne

pas

pas l'éxiſtence, qu'il ne fait qu'aſſembler des parties, ou des piéces qui éxiſtoient ſans lui, & qui continuent auſſi à éxiſter ſans lui après leur aſſemblage; au lieu que Dieu donne l'éxiſtence aux choſes, & qu'il la leur donne par la volonté qu'il a qu'elles éxiſtent: ainſi cette éxiſtence dépend immédiatement de la volonté de Dieu, ou ce qui revient au même, la volonté de Dieu eſt la cauſe immédiate de l'éxiſtence des choſes. Or les choſes créées ne continuent d'éxiſter, que parceque Dieu veut qu'elles éxiſtent *in certa temporis differentia*, comme parlent les Scholaſtiques, tout le tems qui eſt déterminé par le decret de ſa volonté. Ainſi l'éxiſtence, & la continuation de l'éxiſtence, ne ſont pas deux effets diſtingués, mais un ſeul effet qui répond à une ſeule cauſe; c'eſt-à-dire, que l'éxiſtence reçue & continuée dépend du décret de la volonté de Dieu, qui en voulant cette éxiſtence, détermine le tems où elle doit commencer, & le tems qu'elle doit durer. La conſervation dans les créatures, n'eſt donc que leur éxiſtence, ou leur création continuée dépendante du même acte de volonté, ou de la même action immédiate de Dieu, par laquelle elles ont commencé d'éxiſter.

Lors donc que l'on conſidére un corps en repos, il eſt évident qu'il n'y a dans ce corps qu'une continuation d'éxiſtence dans le même lieu. Or l'idée du mouvement n'ajoute à l'idée du corps, qu'une continuation d'éxiſtence en différents lieux ſucceſſivement. Le repos & le mouvement étant donc eſſentiellement une continuation d'éxiſtence, & ne différant que par un rapport extrinſeque aux autres corps, dans leſquels ils ſont placés, il eſt évident que l'un & l'autre eſt auſſi-bien que la conſervation, un effet immédiat de l'action de Dieu. C'eſt ce que j'aurai occaſion d'établir encore mieux dans mes réponſes à M. Locke.

Ces choſes ſuppoſées, il n'eſt pas étonnant que toutes les autres cauſes, que quelques Philoſophes ont prétendu aſſigner de la continuation du mouvement, ſe trouvent abſolument inſuffiſantes. Dire, par exemple, que c'eſt l'air, ou

quelque autre fluide, lequel circulant autour du corps le pouſſe par derriere, ce n'eſt rien dire, puiſqu'il faut expliquer la cauſe de la continuation du mouvement dans ce fluide.

Dire que c'eſt une certaine qualité, qu'on nomme effort ou impétuoſité, laquelle paſſant du corps qui choque dans celui qui eſt choqué, eſt la cauſe de la continuation de ſon mouvement; c'eſt expliquer une choſe obſcure par une plus obſcure, ou pour mieux dire, inconcevable. Et ſans rapporter ici les preuves, qui détruiſent ces ſortes de qualités, que l'Ecole attribue aux corps; lorſqu'une boule, qui en rencontre une autre s'arrête après lui avoir communiqué ſon mouvement, cet effort qu'on ſuppoſe qui paſſe de la premiere boule dans la ſeconde, ne peut être que l'effort par lequel elle en a reçu le mouvement, c'eſt-à-dire, l'effort, par lequel la premiere boule le lui a communiqué. Or cet effort n'eſt évidemment que l'impulſion: dire donc que l'effort a paſſé de la premiere boule dans la ſeconde, c'eſt dire que l'impulſion a paſſé d'une boule dans l'autre, ce qui eſt abſurde & ridicule; puiſque l'impulſion n'eſt eſſentiellement que la rencontre, ou le choc de deux corps.

Dire enfin que le corps continue à ſe mouvoir, parcequ' étant indifférent au repos & au mouvement, il continue de lui-même dans l'état où il a été une fois mis, juſqu'à ce que quelque autre cauſe l'en faſſe changer, c'eſt dire que le corps n'a en lui-même aucune force, aucune tendance au repos, plutôt qu'au mouvement, & qu'ainſi il obéit également, & indifféremment à l'impreſſion de la force, qui agit ſur lui pour le mettre en repos ou en mouvement: mais ce n'eſt pas expliquer quelle eſt cette force, qui le tient dans l'état du mouvement. Si on dit qu'après que le corps a reçu le mouvement, il n'eſt plus beſoin d'aucune force qui le lui conſerve, mais qu'il s'y maintient de lui-même par ſon indifférence, c'eſt ce qu'il eſt aiſé de réfuter par la nature même du mouvement. Le mouvement eſt le tranſport paſſif d'un corps

d'un

d'un lieu en un autre lieu. Car le corps ne peut avoir le mouvement, s'il ne le reçoit de quelque force agiſſante ſur lui, & il eſt évident que l'état, dans lequel une choſe eſt miſe par une force agiſſante ſur elle, ne peut être qu'un état paſſif; puiſque la paſſion dans un ſujet répond par une connéxion néceſſaire, à l'action de la cauſe qui agit ſur lui. Le mouvement étant donc un tranſport paſſif, il n'eſt pas moins évident que ce tranſport actuel ne peut ſe faire ſans une cauſe qui tranſporte actuellement. Or cette cauſe n'eſt pas le corps qui en choque un autre : car on ne peut pas dire que ce corps tranſporte l'autre corps dans tout l'eſpace, où il eſt tranſporté actuellement enſuite du choc; & on ne trouve pas dans le corps choquant l'idée de la force, que nous concevons devoir répondre à un tranſport continué & ſucceſſif d'un lieu en un autre lieu.

Donc le choc ne peut être que l'occaſion, qui détermine la force motrice toujours prête à agir ſur les corps, à les mouvoir, ſelon les loix établies par l'Auteur de la nature. Et certes tous les Philoſophes conviennent qu'un corps mu, ſelon une certaine direction, ne ſauroit prendre de lui-même une autre direction. Si donc dans un corps, il n'y a point de force capable de lui faire prendre une autre direction, s'il n'y eſt pouſſé extérieurement; je ne vois pas quelle force interne on pourroit ſuppoſer, par laquelle il pût continuer de lui-même ſon mouvement dans la même direction, ſans être actuellement pouſſé ou tranſporté; puiſque la continuation du mouvement dans l'une & l'autre direction, éxige une égale force, & que ces directions ne différent entr'elles, que par un rapport purement extrinſeque.

Concluons donc qu'un corps ne continue dans l'état du mouvement, que parceque la force, qui le lui a imprimé, continue ſon action, ou ſon impreſſion ſur lui. Le commencement même du mouvement emporte néceſſairement une ſucceſſion dans l'action de la force motrice : on ne peut concevoir un commencement de mouvement ſans concevoir un

 tranſ-

transport, & l'idée d'un transport emporte celle d'une succession. Donc cette passion, qu'on peut appeller commencement de mouvement dans le corps, étant successive, elle exige une succession correspondante dans l'action qui l'a produite. Ce n'est donc pas le choc des corps qui produit le commencement du mouvement: car ce choc est instantané, au moins par rapport aux premieres parties qui cédent dans les corps moux & élastiques; ce qui revient toujours au même. Or cette force mouvante distinguée du choc des corps, lequel n'est que l'occasion de son action, cette force, dis-je, laquelle seule peut mettre les corps en mouvement, est celle-là même qui les conserve en cet état, en continuant de les transporter, ou de les faire éxister successivement en différents lieux. On voit bien que cette force ne peut être que l'action immédiate de Dieu, comme on le prouve en plusieurs endroits de cet Ouvrage, quand l'occasion s'en présente. Mais comme cette force agit sur les corps selon différentes directions, on peut la concevoir comme partagée en autant de forces distinctes; & pour soulager l'imagination on peut concevoir ces forces, comme autant de ressorts, ou de mains qui pousseroient un corps, en ne cessant point de l'accompagner, comme quand on pousse une boule en l'accompagnant de la main dans le jeu du billard. Faisons maintenant l'application de ces principes au mouvement composé & décomposé.

Soit la boule A poussée par deux ressorts agissant l'un selon la direction, & avec la force AB, lequel par conséquent donneroit par lui-même à la boule une vitesse AB; l'autre agissant selon la direction, & avec la force AC, lequel donneroit par la même raison, s'il agissoit seul, à la boule une vitesse AC. Ces deux ressorts agissant partie de concert, partie selon des directions opposées, & accompagnant toujours la boule, ils lui feront prendre la direction, & la vitesse AE. Ces ressorts agissant donc en partie selon des directions opposées, ils n'emploient pas toute leur force

à pousser

à pouſſer la boule dans la direction AE; mais ils emploient chacun une partie de leur force à ſe détruire, ou à s'équilibrer réciproquement. Ainſi la viteſſe AE ſera proportionnelle, non à la ſomme de ces deux forces entiéres, mais à la ſomme de leurs parties, qui agiſſent ſur elle, & qui la pouſſent.

Mais quand la boule arrivée au point E, rencontre obliquement deux autres boules, l'une ſelon la direction EF parallele à AB, l'autre ſelon la direction EG parallele à AC, ce choc eſt cauſe ou occaſion que les forces, qui agiſſoient enſemble ſur la boule A dans la direction AE, paſſent dans les deux autres boules; puiſqu'après le choc la premiere boule s'arrête, & celles-ci ſe meuvent. Or ces deux forces étant conçues comme deux reſſorts, dont l'un agiſſoit ſelon la direction AB, & l'autre ſelon la direction AC, il eſt clair qu'au moment du choc, c'eſt-à-dire, au point E la direction AB ſe trouve être la direction parallele CE, & la direction AC ſe trouve être auſſi la direction parallele BE. De là il s'enſuit que ces deux forces, ou ces deux reſſorts devant, ſelon les loix de la communication du mouvement, abandonner la premiere boule A pour paſſer dans les deux autres, le premier paſſera ſeul, & tout entier dans la boule qui ſe trouve ſur ſa direction EF, & l'autre dans la boule qui eſt ſur ſa direction EG. Ces deux reſſorts agiſſant ainſi ſéparément, agiront ſelon toute leur force, & par conſéquent le mouvement des deux boules choquées obliquement répondra à la ſomme abſolue des deux forces AB, AC, pendant que la boule A n'en avoit que la partie, qui n'étoit pas détruite par l'oppoſition des directions. L'augmentation du mouvement dans la décompoſition, vient donc uniquement de ce que deux ou pluſieurs forces, qui agiſſant enſemble ſur un même corps, ſe détruiſoient en partie à cauſe de leurs directions, venant à rencontrer dans le choc quelques autres corps, elles paſſent dans ces corps, chacune ſelon ſa propre direction, & ſe degageant ainſi les unes des autres, chaque

force

force en particulier s'emploie toute entiere à mouvoir: d'où il résulte une plus grande quantité de mouvement, mais non une plus grande quantité de forces mouvantes dans l'univers. Le contraire arrive dans la composition du mouvement.

Mais la chose va plus loin. Supposant, comme on l'a dit, que les deux boules qui ont été poussées obliquement par la premiere vinssent aussi à en rencontrer obliquement deux autres, & celles-ci encore d'autres de la même maniere, il est incontestable, & tous les Philosophes Géométres en conviennent, que de telles rencontres multipliées à l'infini, produiroient une augmentation de mouvement à l'infini. Ceux qui pensent que la force, qui met les corps en mouvement, consiste dans leur mouvement même, doivent ici reconnoître qu'une force finie peut produire un effet plus grand qu'elle-même, & des effets toujours plus grands à l'infini: ce qui est manifestement absurde.

Mais dans le sentiment de ceux qui distinguent la force mouvante d'avec le mouvement, comme la cause d'avec son effet, il n'est pas difficile d'expliquer ce paradoxe apparent. Il faut donc remarquer que comme nous avons considéré le mouvement de la boule A par AE, produit par deux forces mouvantes AB, AC, agissant au premier instant selon les directions AB, AC sur la boule A, & dans chaque instant suivant,selon des directions paralleles, on peut aussi concevoir les deux forces AB, AC, comme composées chacune en particulier de deux autres forces, la premiere des deux forces AI, AL, la seconde des deux AR, AS. De là il suit que le mouvement de la boule E par EF parallele & égale à AB, étant conçu produit par une force égale à la force AB, cette force EF peut être décomposée comme la force AB, & le mouvement EF considéré comme produit par deux forces, l'une ET égale à AL, & l'autre EO égale à AI. La boule E venant donc à choquer obliquement deux autres boules en F, ces deux forces passeront de la premiere boule dans les deux autres, l'une selon

la

la direction FH parallele à ET, l'autre selon la direction FD parallele à EO, ainsi qu'il a été expliqué ci-dessus. Or comme ces deux mouvements FD, FH peuvent encore être décomposés à l'infini, on peut aussi concevoir que les deux forces AL, AI, qui leur répondent, se décomposent à l'infini; de sorte que l'on peut considérer le mouvement AE, comme produit par une infinité de forces, qui agissant toutes sur la boule A, mais avec des directions obliques, & quelques-unes même entiérement opposées, ne peuvent faire sur ce corps qu'une impression égale à celle d'une force finie AE. Mais à mesure que ces forces trouvent dans la rencontre oblique d'autres corps, l'occasion & le moyen de se dégager les unes des autres, leur action se dévelope, & s'éxerce toute entiere sur ces autres corps.

Ainsi l'augmentation à l'infini du mouvement dans la rencontre oblique des corps, viendroit d'un fond de force réellement infini. Dans cette infinité de forces mouvantes, que nous pouvons considérer dans le mouvement de chaque corps, & qui ne produisent pourtant qu'un effet fini, à cause de l'infinie varieté de leurs directions, nous pouvons envisager en quelque sorte l'action de Dieu dont la force est infinie; mais qui étant reçue dans un sujet fini, & composée ou modifiée, pour ainsi dire, par les loix du mouvement établies par sa sagesse, produit des effets actuellement finis.

La composition & la décomposition du mouvement ainsi considérées, peuvent être regardées avec raison comme le principe de tous les effets physiques. Si l'on conçoit la matiere dans son état naturel, on n'y trouve aucun principe intérieur de cohésion: toutes ses parties doivent se desunir, & céder à la plus legere impression, parceque rien ne les attache l'une à l'autre. Mais si quelque portion de cette matiere se trouve pressée extérieurement par une infinité de forces, selon des directions opposées, les plus petites particules, dont cette portion est composée, ne pouvant se pénétrer, cette portion de matiere deviendra une massule extrême-

trêmement dure. Je ne crois pas qu'on puisse bien expliquer la dureté des corps, sans recourir à l'impression primitive du mouvement: cette dureté étant réellement le phénomene primitif de la nature, que tous les autres effets naturels supposent, & dont ils dépendent en partie.

Le P. Castel. Un célébre Philosophe, & Mathématicien de notre tems a judicieusement remarqué, qu'un avantage considérable du Systême Neutonien, étoit la détermination d'un centre du mouvement. Il me semble que la décomposition des forces mouvantes pourroit bien nous faire trouver cet avantage dans le Systême du plein, & d'une maniere peut-être moins arbitraire, que dans le Systême du vuide. Si l'on suppose que l'impression primitive du mouvement par AB se décompose en deux forces mouvantes l'une par AC, l'autre par AD, & que celles-ci se décomposent de la même maniere en deux autres forces mouvantes, & ainsi de suite, il est clair par l'inspection même de la figure II. que ces forces mouvantes iront se réunir en un point A, qui sera comme le centre, d'où partira tout à l'entour l'impression du mouvement. On peut même ajouter pour rendre la chose plus intelligible, que l'impression primitive du mouvement par AB sur la matiere, ou sur une portion de matiere, en se décomposant par AC, & par AD, divise cette masse de matiere AB en deux parties AC, AD, & ainsi de suite; en sorte que le mouvement, & la division de ses parties naisse de la décomposition de l'impression primitive du mouvement.

De là il suit que la matiere venant à se diviser à l'infini, & le mouvement de chacune de ses parties se décomposant à proportion, il se formera une infinité de centres, d'où le mouvement partira, selon une infinité de directions obliques les unes aux autres, & que par conséquent il se formera une infinité de tourbillons les uns dans les autres: ainsi la détermination des centres du mouvement, & la formation des tourbillons paroit pouvoir se déduire d'une loi simple, générale, méchanique, que l'expérience nous apprend avoir certai-

certainement lieu dans la nature, en un mot de la loi de la décompoſition des mouvements.

L'Auteur du Traité de l'action de Dieu ſur les Créatures ſect. *6.* part. 2. c. 8. §. 2. remarque fort bien, que pour former & conſerver l'Univers, ces deux voies ſimples propoſées par quelques Philoſophes. 1. Que le mouvement ſe continue en ligne droite. 2. Qu'il ſe communique à l'occaſion du choc des corps, ne ſuffiſent pas; mais qu'outre ces deux loix du mouvement, il faut encore différentes projections de matiere, & différentes déterminations du mouvement, parceque ſans cela les parties de la matiere ne pourroient pas ſe rencontrer comme elles doivent faire, pour former & conſerver les corps:

Si l'on peut donc déduire, comme on l'a fait, ces différentes projections de matiere, & ces différentes déterminations du mouvement, qu'il faut ajouter aux deux voies ſimples ci-deſſus propoſées, d'une autre loi également ſimple & géométrique, telle qu'eſt la décompoſition du mouvement; n'eſt-on pas en droit de regarder au moins comme probable la ſuppoſition qu'on vient de faire, que l'impreſſion primitive du mouvement a été reglée, & diſtribuée dans toutes les parties de la matiere, ſuivant les loix, & les différentes déterminations d'un mouvement décompoſé à l'infini?

Au reſte on ne doit pas s'imaginer, que ce que j'avance ici d'une force infinie qui communique le mouvement à la matiere, en la diſtribuant à toutes ſes parties, ſelon toutes les différentes déterminations d'un mouvement décompoſé à l'infini, ſoit contraire à ce que j'ai dit plus haut, qu'on peut concevoir tout mouvement fini, comme produit par une infinité de forces, leſquelles agiſſant ſur un corps ſuivant une infinité de directions obliques, ne retiennent pour le pouſſer en avant, que la différence finie des forces dont l'action ne ſe détruit pas: car bien loin que l'un contrediſe l'autre, qu'au contraire l'un ſuit de l'autre. La raiſon eſt que comme par la diviſibilité de la matiere à l'infini on conçoit, qu'en la diviſant à l'infini, chaque partie de la

division eſt encore elle-même diviſible à l'infini ; ainſi en décompoſant un mouvement donné à l'infini, chaque mouvement décompoſé eſt conçu, comme pouvant encore être décompoſé à l'infini : & comme chaque partie finie de matiere contient une infinité de parties, leſquelles ſe déploient par la diviſion ; ainſi tout mouvement peut être conçu, comme produit par une infinité de forces, leſquelles ſe déploient par la décompoſition, de la façon dont il a été expliqué ci-deſſus.

LA FIN.

Supplement à l'Eclairciſſement ſur la preſſion de l'Ether, avec une explication de la fixité de l'air &c.

QUand j'ai dit dans le précédent Eclairciſſement ſur la prétendue legereté innée &c. qu'on ne devoit pas attribuer à la preſſion de l'Ether la ſuſpenſion du mercure à la hauteur de 70. pouces & plus, dans les tuyaux capillaires, je n'ai pas prétendu m'oppoſer au ſentiment de ceux, qui font dépendre de cette preſſion l'élevation extraordinaire des liqueurs dans ces mêmes tuyaux. Ceux qui ſavent que dans un ſyphon renverſé le mercure, & les matieres métalliques ſe tiennent dans la branche capillaire au deſſous du niveau de l'autre branche, pendant que le contraire arrive à toute autre liqueur qu'on connoiſſe, n'auront pas de peine à concevoir que l'Ether ne ſauroit être la cauſe de cette ſuſpenſion extraordinaire du mercure; puiſque la preſſion de ce fluide eſt incapable par elle-même de l'élever à une telle hauteur; & qu'ainſi il n'y a que l'adhérence aux parois du tube qui puiſſe l'y ſoutenir, après qu'il y a été élevé en rempliſſant le tube.

Au reſte je ne doute point qu'on ne puiſſe fort vraiſemblablement expliquer par la preſſion de l'Ether, jointe à quelques autres circonſtances purement méchaniques, tout ce que les phénomenes des tuyaux capillaires préſentent de contraire, au moins en apparence aux loix communes de l'hydroſtatique.

Il n'y auroit, ce me ſemble, qu'à étendre & détailler ce que M. Neuton dit à ce ſujet dans une lettre à M. Boyle ſur la cauſe des qualités naturelles, imprimée nouvellement dans le Journal de Rome du 1745.. Ce grand génie y explique méchaniquement par le moyen de trois ou quatre ſuppoſitions non ſeulement les phénomenes des tuyaux capillaires, mais auſſi ceux de la fermentation, de la gravitation, de la refraction &c., effets qu'il ne ſuffit pas à un Phyſicien de rapporter à une cauſe purement mathématique, telle

 que

que celle qu'on entend communement par le mot d'attraction.

I. Dit-il, je ſuppoſe qu'il y ait une ſubſtance étherée répandue par tout, capable de raréfaction & de condenſation, douée d'une parfaite élaſticité, en un mot ſemblable en tout à l'air, excepté qu'elle eſt plus ſubtile.

II. Je ſuppoſe que cet Ether pénetre tous les corps, de telle façon pourtant qu'il ſoit plus rare entre leurs pores, que dans les eſpaces libres au dehors, & même d'autant plus rare que ces pores ſont plus étroits. Et c'eſt ce que je ſuppoſe avec bien d'autres être la raiſon, pourquoi la lumiere qui tombe ſur les corps eſt rompue vers la perpendiculaire; pourquoi deux lames bien polies de metal reſtent encore attachées dans le recipient, après qu'on en a pompé l'air; pourquoi le mercure demeure quelquefois ſuſpendu à la hauteur de plus de 30. pouces; & enfin que cet Ether eſt une des cauſes de la cohéſion des parties de tous les corps, de la filtration, & de l'élevation de l'eau dans les tuyaux capillaires au deſſus du niveau de l'eau, renfermée dans la cuvette où ils ſont plongés; parceque j'ai quelque ſoupçon que l'Ether ſoit plus rare non ſeulement dans les pores inſenſibles des corps, mais auſſi dans les cavités ſenſibles de ces mêmes tuyaux capillaires. Le même principe étheré ſera donc auſſi la cauſe, pourquoi un diſſolvant pénetre avec violence les pores des corps qu'il diſſout: cet Ether étant comme une atmoſphere propre à les comprimer enſemble avec force.

III. Je ſuppoſe que l'Ether plus rare dans les pores des corps, & plus denſe au dehors ne ſe termine pas en une ſurface mathématique; mais que ce changement ſe fait par degrès, c'eſt-à-dire, qu'à quelque diſtance du corps, l'Ether extérieur commence à ſe faire plus rare, & l'intérieur plus denſe, & qu'ils paſſent ainſi par tous les degrès intermediaires de denſité dans les eſpaces intermediaires. Et ce ſera là la cauſe de l'infléxion des rayons &c.

IV. Quand deux corps s'approchent l'un de l'autre, je ſuppoſe que l'éther compris entre ces deux corps devient plus

rare qu'il ne l'étoit auparavant; & cela parceque l'éther ne peut pas se mouvoir, & se replier de côté & d'autre aussi aisement dans l'espace étroit, que ces corps laissent entr' eux, qu'il le pouvoit faire avant qu'ils s'approchassent &c.

Quoique ces suppositions de M. Neuton ne soient tout au plus que vraisemblables, toujours est-il plus raisonnable de les employer dans l'explication des effets naturels, que de recourir pour cela à des qualités aussi peu connues par l'entendement, qu' apperçues par les sens. Un Philosophe raisonne ainsi: la nature employe certainement le mechanisme pour produire une infinité d' effets, dont on connoit évidemment la cause, les effets, par exemple, qu'on attribuoit autrefois à l'horreur du vuide. Donc les autres effets, dont nous ne connoissons pas encore certainement la cause, étant en beaucoup de choses semblables aux premiers, ils doivent aussi être produits par les loix d'un méchanisme à peu près semblable: & si nous ne pouvons pas en donner une explication, qui ne laisse rien à souhaiter, c'est que nous sommes encore bien éloignés de connoître à fond la disposition méchanique des parties, soit des solides, soit des fluides (dont on ne sauroit pourtant contester l' éxistence) pour en déduire les effets qu'ils doivent produire les uns sur les autres par les loix connues du mouvement. Un autre au contraire raisonne ainsi: on ne sauroit expliquer d'une maniere évidente qu'un tel ou tel effet soit produit par une cause méchanique. Donc il est produit par une cause non méchanique. Je laisse au Lecteur à juger laquelle des deux méthodes est la plus raisonnable.

I. Revenant donc aux suppositions de M. Neuton, & à notre sujet en particulier, on comprendra aisément que l'éther ou l'air subtil, dont parle M. Neuton, doit être plus rare dans les cavités des tuyaux capillaires, & à plus forte raison dans les pores insensibles des corps; parceque l'éther extérieur ne sauroit y exercer de tous côtés sa pression aussi librement qu'au dehors; d'où il suit que l'air subtil renfermé dans ces petites cavités, y étant moins comprimé de côté, il doit

doit s'y dilater davantage, & devenir par conséquent plus rare. M. Boyle dans son essai sur la porosité des corps solides rapporte quelques expériences, qui prouvent que le verre est pénétrable aux éxhalaisons de plusieurs corps, lesquelles doivent être par conséquent incomparablement plus subtiles que l'air grossier : l'atmosphére de l'aimant, & celle des corps électriques si sensibles par leurs effets sont aussi d'une subtilité étonnante; on seroit donc assez fondé à croire que les tubes capillaires, ayant aussi leur atmosphére, cette atmosphére peut constituer dans leur cavité un milieu encore plus subtil que l'air, dont parle M. Neuton, dont la pression sera par cette raison moins forte, que celle de cette matiere éthe-rée qui presse au dehors.

II. Car il est à propos de remarquer que cet air subtil, auquel on donne généralement le nom d'éther, n'est pas tout de la même sorte. Les parties mêmes de l'air grossier, qui est le vehicule du son, ne sont pas toutes d'une égale grosseur, ainsi que l'a prouvé le célébre M. de Mairan par la différente vitesse de sa propagation, selon la différence des tons. Les différentes hauteurs, où le mercure demeure suspendu dans des différents verres, confirment la supposition de ce judicieux Philosophe, que toutes les parties de l'air subtil ne sont pas égales, qu'il y en a qui pénétrent le verre sans difficulté, d'autres qui ne le peuvent pénétrer, d'autres qui le pénétrent plus ou moins facilement. Mille expériences nous convainquent tous les jours, que si la division des parties de la matiere ne va pas à l'infini, elle est du moins indéfinie, & qu'elle passe tout ce que notre imagination peut concevoir. La lumiere, le feu élementaire répandu dans tous les corps sont des fluides incomparablement plus subtils que l'air grossier. Or la nature n'agit point par saut. N'est-il donc pas plus probable qu'entre l'air grossier, & ces fluides si subtils la nature ait placé une infinité, pour ainsi dire, de termes moyens, ou de fluides qui nagent les uns dans les autres, & dont la subtilité s'augmente toujours insensiblement, jusqu'à venir

enfin

enfin à cette matiere premiere, ou subtile des Cartésiens, dont les parties n'ont aucun lien de cohésion qui les tienne attachées l'une à l'autre. Les Hemisphéres de Magdebourg retiennent leur adhérence dans le vuide prétendu de la Machine pneumatique. Si l'on doit donc attribuer les effets semblables à des causes semblables, selon l'excellente regle de M. Neuton; comme on ne peut douter que l'adhérence de ces Hemisphéres dans l'air libre ne dépende de la pression de cet air, on ne doutera pas non plus que cette même adhérence dans le prétendu vuide ne dépende d'une cause également méchanique, c'est-à-dire, de la pression d'un fluide qui pénetre le verre, & qui comprime avec force certaines parties de ces Hemisphéres qu'il ne sauroit pénetrer avec une égale facilité. C'est-ce qu'on trouvera détaillé avec plus de précision à la fin du second Tome des expériences de M. l'Abbé Nollet.

III. De ces suppositions il suit que l'air subtil, même dans le prétendu vuide de la Machine pneumatique, étant plus raréfié dans la branche capillaire d'un syphon renversé, que dans la plus large, il exercera sur la liqueur contenue en celle-ci une pression plus forte, que sur la liqueur contenue dans l'autre branche, & par conséquent elle devra s'y élever plus haut, & d'autant plus haut que le tuyau sera plus étroit. Ainsi l'élevation des liqueurs dans les tuyaux capillaires aura également lieu dans ce prétendu vuide, comme dans l'air grossier.

IV. Il suit encore de ces mêmes suppositions, que la longueur du tube ne sauroit influer sensiblement à l'élevation des liqueurs; car dès qu'une fois l'air subtil se trouve plus raréfié dans le tube qu'au dehors, par la raison alleguée n. 1. il est clair que la pression de toute la colonne de l'air subtil doit être interrompue, & diminuée dès l'entrée même du tube; ainsi que le tube soit plus ou moins long, comme cette différence est absolument insensible par rapport à la hauteur de la colonne de l'Ether, elle ne peut apporter aucune variation sensible aux degrès de l'élevation de la liqueur dans le tube.

 V. Les

V. Les degrès de cette élevation toutes choses d'ailleurs égales devront dépendre en partie aussi de l'adhérence plus ou moins grande des différentes liqueurs aux parois du tube, puisque cette adhérence est une force qu'elles doivent surmonter dans leur élevation ; or cette adhérence peut-être produite, & par la densité qui cause un plus grand frottement, & par la figure des parties de la liqueur. Si l'adhérence produite par la figure des parties est plus grande dans une liqueur, que celle qui est produite par la densité dans une autre liqueur, il arrivera que la liqueur plus dense s'élevera plus haut que la moins dense : ainsi l'eau en effet s'éleve plus que l'esprit de vin.

VI. Il peut aussi arriver que le frottement produit par la densité d'une liqueur dans un tuyau étroit, ou ce frottement toutes choses d'ailleurs égales est plus grand que dans un tuyau plus large, soit tel que ni l'excès de la pression du milieu extérieur sur la pression du milieu contenu dans la cavité du tuyau capillaire, ni l'excès de la colonne contenue dans le tuyau plus large ne pourront le surmonter entiérement; d'où il s'ensuivra que la colonne de la branche capillaire restera au dessous du niveau de l'autre branche, & d'autant plus au dessous que le tuyau sera plus étroit. C'est-ce qui arrive au mercure & aux matieres metalliques. La figure de leurs parties doit aussi être comptée dans les différences qu'on pourroit trouver, qui ne répondroient pas à leurs densités.

VII. On peut encore expliquer assez heureusement par le moyen des suppositions qu'on vient de faire, un autre phénomene des tuyaux capillaires, qui est que la surface du mercure s'y éleve en figure convexe, pendant que celle de l'eau s'y abbaisse, & fait une figure concave. Il est naturel de concevoir la colonne de l'air subtil dans un tuyau, comme partagée en autant de couches cylindriques, lesquelles par la supposition de M. Neuton devront être plus denses vers l'axe du cylindre, & plus rares vers la surface du tuyau.

Ou ſi l'on aime mieux s'en tenir à la ſuppoſition, que nous avons ajoutée à celle de M. Neuton, ſavoir que le milieu, qui remplit la cavité d'un tuyau capillaire, eſt l'atmoſphére même de toutes les parties de ce tuyau, il ſera également aiſé de concevoir. 1. Que les atmoſphéres de ces parties ſeront obligées de ſe mouvoir en tourbillons, par la reſiſtance qu'elles rencontrent à leur mouvement direct. 2. Que ces atmoſphéres étant compoſées de parties d'inégale denſité, les plus denſes ſeront pouſſées de toute part vers le milieu du tuyau, où elles formeront par conſéquent un milieu plus denſe & plus reſiſtant, que vers la ſurface intérieure du tuyau. L'eau trouvant donc plus de reſiſtance au milieu du tuyau, ne s'y élevera pas ſi haut que vers les bords. Mais pour ce qui eſt du mercure, comme il demeure ſuſpendu dans la branche capillaire au deſſous du niveau de l'autre branche, parceque, comme il a été dit, ſon frottement, & ſon adhérence aux parois du tube ſurpaſſe la force ſoit de la colonne de l'air ſubtil, quoique plus denſe, qui preſſe dans la branche plus large, ſoit celle de la colonne du mercure, qui dans le tuyau plus large excéde le niveau de l'autre branche; cependant ces forces ne ceſſant de preſſer, on conçoit aiſément, que ne pouvant ſurmonter entiérement la reſiſtance de l'adhérence, & du frottement du mercure contre les parois du tuyau, elles l'éleveront au moins tant ſoit peu vers le milieu; ce qui rendra ſa ſurface convexe.

Et pour expliquer généralement, pourquoi la ſurface du mercure eſt toujours convexe dans un vaſe, qui n'en eſt pas plein, & qu'elle devient concave, dès que le vaſe eſt tout rempli, il faut faire attention que les loix de l'équilibre des liqueurs établies par les Mathématiciens ſuppoſent toujours un fluide parfait, dont les parties entiérement deſunies prendroient éxactement la figure du vaſe, où il ſeroit contenu, ſans pouvoir aucunement ſe ſoutenir par leur propre conſiſtance. Or il eſt bien évident que le mercure n'eſt pas dans ce cas: ainſi quand on en verſe un peu dans un

verre,

verre, on voit que ses bords se détachent peu à peu des parois du vase, qu'ils s'élevent en s'arrondissant, & forment une figure, qui n'est soutenue que par la consistance du mercure, lequel se trouve par là rangé en quelque sorte dans la classe des corps durs ou moux, selon la définition d'Aristote: *quod suis terminis continetur*. Je n'entreprends pas de parler de la cause de cette consistance: j'ai proposé dans mon Eclaircissement sur la décomposition du mouvement une conjecture sur la cause primitive de la dureté des corps; & je me flatte qu'on me permettra de l'attribuer ici avec un grand nombre de célébres Philosophes à la pression d'un fluide ambiant: d'autant plus que ceux, qui ont prétendu démontrer le contraire, n'ont pu, que je sache, en venir encore à bout. Lors donc qu'un verre est à demi-plein de mercure, il arrive d'un côté que les colonnes du mercure ne peuvent vaincre cette force de consistance, qui tient ses bords arrondis: d'un autre côté le vase empêche que les parties du mercure, qui s'appuient contre ses parois, ne puissent s'écarter. La surface du mercure doit donc s'y faire nécessairement convexe, par l'équilibre qui regne entre l'élevation des colonnes du milieu, & la consistance des bords du mercure, laquelle consistance est une force, qui empêche que les parties du mercure ne se desunissent, en cédant à la pression des colonnes du milieu, pour se mettre à un niveau parfait dans le vase.

Mais quand on remplit le verre, alors les bords du mercure, qui ne pouvoient s'étendre dans le vase à cause de la resistance de ses parois, s'étendent sans difficulté sur les bords mêmes du verre, qu'ils surmontent. Ainsi les bords du mercure, qui resserrés dans le vase soutenoient le poids des colonnes du milieu, qui formoient la surface convexe, pouvant s'étendre aisément sur les bords du verre, quand il est plein, ils cédent à la pression de ces colonnes: or ils ne peuvent céder, que ces colonnes ne descendent par leur propre poids: d'où il suit qu'elles doivent rendre la surface

totale

totale du mercure concave. S'il s'agiſſoit d'un fluide parfait, dès qu'il ſurmonteroit les bords du vaſe, où il eſt contenu, il s'écouleroit, mais le mercure s'y ſoutient par ſa conſiſtance de l'épaiſſeur d'environ un écu. Et c'eſt-ce qui fait, au moins dans les verres, où j'en ai fait l'expérience que le point du plus grand abbaiſſement dans la ſurface concave du mercure eſt encore au deſſus des bords du verre, & qu'il feroit une ſurface convexe, ſi tout ce qui ſe ſoutient par ſa propre conſiſtance s'écouloit.

Après avoir bien eſſuyé un petit verre aſſez épais fait en cone renverſé, je l'ai rempli d'eau par le moyen d'un petit entonnoir, & ayant réuſſi par là à faire que l'eau ſe ſoutint ſur les bords de ce verre à une hauteur même aſſez conſidérable, je remarquai que ſa ſurface étoit concave, quoique moins que celle du mercure. Pluſieurs perſonnes, devant qui je fis cette expérience, ſans être informées de mon deſſein, ni ſavoir quel devoit être le reſultat de l'expérience, jugerent toutes unanimement que l'eau s'abbaiſſoit vers le milieu, & je trouvai que la refléxion des objets dans cette ſurface répondoit parfaitement au jugement des yeux. Si donc pour l'ordinaire l'eau fait une ſurface convexe dans les vaſes, qui en ſont pleins, c'eſt qu'ordinairement elle s'écoule, dès que par la preſſion des colonnes du milieu elle vient à ſurmonter les bords du vaſe, où elle eſt contenue.

VIII. Il n'eſt pas difficile de rendre raiſon par les mêmes principes, pourquoi dans un tuyau compoſé de deux parties, dont les diametres ſoient différents, ſi on le remplit juſqu'à la hauteur, où s'éleveroit l'eau dans un tuyau, qui fut par tout égal à la partie du plus petit diametre, & qu'on le plonge enſuite dans l'eau par l'autre partie, elle y reſtera ſuſpendue à cette même hauteur, & qu'au contraire, ſi on plonge la partie du plus petit diametre, la liqueur, en montant dans la partie du plus grand diametre, y reſtera ſimplement ſuſpendue à la hauteur, où elle s'éleveroit, ſi tout le tuyau étoit de ce même diametre. Dans le premier cas

la liqueur n'eſt répouſſée en bas, que par la preſſion du milieu contenu dans la partie plus étroite, qui a moins de force que le milieu extérieur. D'où il ſuit que la preſſion de ce milieu ſur la cuvette, n'étant pas contrebalancée par une preſſion égale dans la cavité du tuyau, elle fera équilibre avec la liqueur contenue dans tout le tuyau, quoique ſa partie inférieure ſoit d'un plus grand diametre. Dans le ſecond cas la preſſion du milieu dans le tuyau, étant d'autant plus forte que la partie, où elle agit, eſt plus large, elle aura autant de force pour empêcher la liqueur de monter, que ſi le tuyau étoit par tout d'un égal diametre. Pour mieux comprendre cette explication, il faudroit lire le détail de ces expériences dans M. Saurin, ou M. Nollet.

IX. Comme cet air ſubtil, qu'on nomme Ether, n'eſt pas tout également ſubtil, ainſi qu'on l'a prouvé, on peut auſſi raiſonnablement ſuppoſer, que dans les tuyaux plus larges une certaine partie de cet Ether s'inſinue entre la liqueur, & les parois du tuyau, ce qu'elle ne ſauroit faire dans les plus étroits. M. Cotes dans ſes leçons de Phyſique expérimentale traduites par M. Le Monnier page 27., parlant d'une certaine expérience d'Hydroſtatique, a ſoin d'avertir que cette expérience ne réuſſit que dans des tuyaux d'un très-petit diametre: car, dit-il, s'il eſt un peu trop large, l'eau s'inſinuant entre le tuyau & le mercure la fera manquer. On voit donc qu'il n'y a rien dans notre ſuppoſition, que de conforme aux loix de l'Hydroſtatique, & que pourtant elle doit avoir beaucoup d'influence ſur les différents effets des tuyaux capillaires, ſelon que cette partie d'air ſubtil peut s'y inſinuer plus ou moins librement.

X. L'expérience fait voir, que ſi l'on induit l'intérieur du tube de ſuif, ou de quelque autre matiere huileuſe, l'eau ne s'y éleve point. C'eſt peut-être ici un des cas les plus favorables à l'attraction. Cependant, comme cette attraction, malgré ſa prétendue uniformité, n'a pu éviter le ſort des autres ſyſtêmes, & qu'il a fallu la modifier de cent

diffé-

différentes façons, pour l'appliquer aux différents effets de la nature; ſyſtême pour ſyſtême ne pourroit-on pas recourir ici aux atmoſphéres, dont l'éxiſtence dans tous les corps eſt une vérité inconteſtable, & géneralement reconnue? Suppoſant donc que l'atmoſphére des parties huileuſes eſt plus denſe, que l'atmoſphére du verre, ou bien qu'il éxhale de ces matieres huileuſes une grande quantité de particules de feu (ce qui eſt aſſez conforme à ce que nous connoiſſons de la nature de ces matieres) on aura dans la cavité du tuyau un milieu, qui ou par ſa denſité, ou par l'augmentation qu'il produit dans le reſſort de l'air ſubtil, ſupplera au défaut de ſa denſité, & empêchera l'eau de s'élever.

Mais, comme il pourroit arriver que des perſonnes, qui n'auroient aucune difficulté a admettre les ſuppoſitions de M. Neuton, & les explications méchaniques qu'il en tire, ſe trouveroient encore embarraſſées dans l'explication méchanique de l'élaſticité de l'air tant groſſier, que ſubtil; d'autant plus que quelques Philoſophes appuyés ſur les expériences de M. Hales prétendent qu'il n'eſt aucune cauſe méchanique, qui puiſſe faire perdre à l'air ſon élaſticité, & le reduire en un état de fixité & de compreſſion, tel qu'il ſe trouve en certains corps, d'où l'on en fait ſortir une quantité prodigieuſe, en lui rendant ſon élaſticité; & qu'ainſi, pour expliquer ces paſſages comme inſtantanés de l'air d'un état d'élaſticité à un état de fixité, & au contraire, il faut de toute néceſſité recourir à des attractions, & à des répulſions naturelles; je crois devoir dire deux mots ſur ce ſujet, pour tâcher de rappeller ces effets au méchaniſme.

Je dis donc premiérement que la cauſe de l'élaſticité de certains corps, que nous connoiſſons, eſt certainement méchanique.

Un arc à force d'être tenu bandé perd ſon élaſticité: or ſi la perte de cette élaſticité provenoit de quelque attraction entre les parties de ſa ſurface concave enſuite d'une plus grande proximité, cet effet devroit s'enſuivre dès le premier

inſtant

inſtant que l'arc ſeroit bandé; puiſque l'effet que l'attraction peut produire à une certaine diſtance déterminée, elle le produit tout d'un coup, comme dans le point du contact; au lieu qu'on conçoit fort bien que l'action d'un milieu, qui paſſe par les pores de l'arc bandé, peut par ſon agitation, & ſa preſſion continuée déranger peu à peu la diſpoſition des parties, & des pores de cet arc, & ſurmonter ainſi l'obſtacle, que la courbure de l'arc oppoſe à ſon paſſage; de ſorte que par aprés le milieu ètheré paſſant librement par l'arc courbé il ne fera plus d'effort pour le redreſſer, & ainſi l'arc aura perdu ſa force élaſtique.

On conçoit donc que l'élaſticité peut dépendre d'une certaine flexibilité, & diſpoſition de parties, & de pores dans un ſujet, & de l'action d'un milieu, qui paſſe plus ou moins librement dans ce corps, ſelon que ſes parties ſont dans telle ou telle ſituation; de ſorte que quand on les ôte de cette ſituation, en vertu de laquelle ce fluide paſſe plus librement dans ce corps, il faut qu'il faſſe effort pour les y remettre. Or quoique le milieu, qui agit ſur certains corps élaſtiques, puiſſe être lui-même élaſtique, & qu'on ne puiſſe même déterminer la graduation des fluides, ou des milieux élaſtiques plus ſubtils que l'air, il n'eſt pourtant pas néceſſaire pour produire l'effet, que nous venons de décrire, & expliquer originairement l'élaſticité, que ce milieu ſoit élaſtique: il ſuffit qu'il ſoit aſſez ſubtil pour pénétrer le corps, & qu'il ait aſſez de force, ou de mouvement pour en plier, ou en dilater les parties.

Je dis donc en ſecond lieu que l'élaſticité de l'air peut provenir auſſi d'une cauſe méchanique.

Quelque ſubtile que paroiſſe à l'imagination une particule d'air, elle eſt pourtant auſſi compoſée, que le corps le plus groſſier que nous connoiſſions. Les petits animaux, qu'on nommoit autrefois imparfaits, ſont auſſi bien organiſés que les plus grands, & les plus petites particules de matiere ont auſſi bien leurs ſtructures particuliéres que les plus groſſes.

On peut donc concevoir chaque particule d'air ; comme un corps doué d'une telle disposition de parties & de pores, que nageant dans un fluide beaucoup plus subtil, ce fluide tende à en dilater les petites parties par son agitation. Par exemple, on peut concevoir les particules de l'air, comme autant de ballons extrêmement déliés & flexibles, tous parsemés de pores, dont les uns donnent une entrée libre à cette matiere subtile & ètherée, que nous regarderons ici comme l'élement du feu, & les autres la laissent sortir, quoiqu'avec plus de difficulté, que les premiers ne la laissent entrer. Rien de plus simple que cette construction, ni de plus conforme à ce que nous connoissons de la structure de tant d'autres corps. Cependant elle paroit suffire pour expliquer méchaniquement ces effets surprenants, dont on va chercher la cause dans des qualités absolument inintelligibles.

Cette méchanique supposée, on concevra aisément pourquoi la chaleur augmente le ressort de l'air; c'est que l'élement du feu ne peut entrer en plus grande quantité dans les ballons de l'air, qu'il ne les enfle, & ne les tende davantage. Et cette tension fera que venant à se heurter les uns contre les autres, ils se repousseront avec plus de force. C'est-là peut-être tout le secret de la repulsion, qu'on attribue aux parties de l'air. Au reste comme on peut supposer que ces ballons s'enflent en quelque raison donnée que ce soit, on peut expliquer la dilatabilité de l'air par le moyen de ces ballons, aussi bien que par le moyen des lames à ressort, ou de toute autre figure, qu'on voudroit attribuer aux particules de l'air.

Il conste par quelques expériences de M. Hales, que l'élasticité de l'air est le plus souvent fixée, ou suspendue par les vapeurs sulphureuses; mais aussi les vapeurs sulphureuses peuvent avoir une telle grosseur, & une telle configuration, qu'elles s'arrêteront aisément dans les pores, par lesquels l'élement du feu s'insinue dans les ballons de l'air, & lui boucheront le passage, ce qu'elles ne pourront pas faire

dans

dans les pores, par où il ſort, pour être trop étroits, comme on l'a dit ci-deſſus, en ſuppoſant que l'élement du feu entre plus facilement dans les ballons de l'air, qu'il n'en ſort. L'élement du feu ne pouvant donc plus s'inſinuer dans un ballon d'air, celui, qui y étoit renfermé, en ſortira peu à peu, ſoit à cauſe de ſon agitation continuelle, ſoit à cauſe du poids, & de la compreſſion de la matiere ſulphureuſe, & du fluide environnant. Ainſi ce ballon s'applatira comme une veſſie vuide, dont les côtés ſe touchent. De cette façon on conçoit que l'élaſticité de l'air ſera fixée ou ſuſpendue, & qu'une quantité d'air, qui occupoit un grand volume dans ſon état de tenſion, pourra ſe reduire en un très-petit volume dans cet état de fixité, & ſe loger par conſéquent en très-grande quantité dans les pores des différents corps; & qu'enfin ſi l'on parvient à débarraſſer les particules de cet air ainſi comprimé des vapeurs ſulphureuſes, qui l'enveloppent, ſoit par la fermentation, ſoit par tout autre moyen, l'élement du feu, qui s'y inſinuera de nouveau, lui rendra ſa premiere élaſticité. Ainſi cet air ſe dilatera prodigieuſément, & ſelon que cette dilatation ſera plus ou moins prompte, il produira des effets plus ou moins violents. Ainſi on expliquera fort bien la fameuſe expérience du Docteur Slare, & quantité d'autres phénomenes.

Pour pouſſer encore plus loin cette explication méchanique, il me ſemble que ce ſeroit une penſée aſſez conforme aux expériences, que pluſieurs habiles Phyſiciens, & M. Boerrhaave entre autres ont communiqué au public ſur le feu élementaire également répandu dans tous les corps, que de le concevoir comme un fluide compoſé de petits tourbillons; mais d'un ordre différent, que ceux qui ſervent de vehicule à la lumiere; quoique ces deux eſpeces de fluides puiſſent agir reciproquement l'une ſur l'autre. Un effet univerſel, qui a fait juger aux Philoſophes, que le feu étoit également répandu dans tous les corps; c'eſt de voir que tous les corps s'échauffent par le frottement. Pour expliquer un effet

ſi com-

ſi commun, & ſi peu difficile en apparence, mais auquel ſe rapportent pourtant une infinité d'autres effets particuliers, & plus obſcurs; M. Boerrhaave prétend que le choc, & le frottement des corps produit dans leurs plus petites parties un mouvement de vibration; ce qui fait que le feu s'inſinue en plus grande quantité dans ces corps, & s'y condenſe. On conçoit aiſément que le choc des corps peut exciter un mouvement de vibration dans leurs plus petites parties; mais comment cela puiſſe cauſer une condenſation du feu dans ces corps, & obliger le feu extérieur à s'y inſinuer, c'eſt ce qu'il n'eſt pas aiſé de comprendre, & M. Boerrhaave même ne le diſſimule pas. Je crois donc pouvoir hazarder une autre explication plus claire, & plus ſimple.

Le P. Maziere dans ſon excellent Traité des petits tourbillons de la matiere ſubtile rapporte, qu'après avoir verſé quelques goutes de mercure dans une boule creuſe de verre remplie d'eau, il avoit obſervé qu'en ſecouant la boule un ſeul tourbillon de mercure ſe rompt ſans peine en cent autres, qui commencent à ſe réunir, lorſque le mouvement, qui a cauſé leur ſéparation, vient à ceſſer. Ce même Auteur établit d'un autre côté, que les forces centrifuges des tourbillons ſont en raiſon inverſe de leurs diametres. Fàiſant donc l'application de ces principes à ce, que nous avons dit plus haut, que le frottement produit de très-promptes vibrations dans les plus petites parties des corps, qui ſe choquent, nous trouverons que ces petites parties pourront par leurs ſecouſſes réiterées diviſer chaque tourbillon du feu élementaire en pluſieurs autres petits tourbillons, par la même raiſon qu'en ſecouant la boule on diviſe le tourbillon de mercure en cent autres petits tourbillons, & comme la force centrifuge des tourbillons eſt en raiſon inverſe de leurs diametres, on voit que le feu peut recevoir par la diviſion de ſes tourbillons une augmentation de force tout-à-fait prodigieuſe. Et cette force ceſſera, lorſque les vibrations des petites parties venant à ceſſer, les petits tourbillons ſe réuniront,

ront, & reprendront leur premier état. Cette division des tourbillons du feu, augmentant leur surface, & par conséquent leur volume, elle devra aussi causer une raréfaction proportionnelle dans tous les corps, où elle a lieu. Or cette raréfaction est l'effet le plus propre, & le plus inséparable du feu, selon M. Boerrhaave. Je crois qu'on pourroit expliquer par ce moyen bien d'autres phénomenes du feu : mais mon dessein n'est précisément que d'indiquer quelques ouvertures, que le méchanisme présente pour pénetrer dans les secrets de la nature. Tant d'effets différents, qui se rapportent si visiblement aux loix génerales, & toutes simples du méchanisme, doivent nous persuader qu'il est l'instrument de la nature; & dans les occasions, où il se dérobe à nos connoissances, nous risquons moins de croire, que la nature a employé son art avec une délicatesse, qui nous échappe, que de croire qu'elle ait été obligée d'y renoncer, & d'emprunter au défaut de l'art le secours de certaines qualités occultes faites exprès, pour faire produire aux corps certains effets, qu'elle ne sauroit, comme le supposent ceux, qui bornent sa sagesse par leurs lumieres, leur faire produire par l'arrangement, & le mouvement de leurs parties.

IMPRIMATUR

F. Joannes Dominicus Allonus Magister, & Vicarius Generalis S. Officii.

V. Chionius A. L. P.

Se ne permette la Stampa.

Morozzo per la Gran Cancellaría.

TABLE DES SOMMAIRES.

PREMIERE PARTIE.

Examen des Principes, par lesquels M. Locke démontre l'Existence, & l'Immaterialité de Dieu.

§. I.

§. II.

§. III. 12

§. IV.

SECONDE PARTIE.

SECTION PREMIERE.

SECTION SECONDE.

TROISIEME PARTIE.

SECTION PREMIERE.

SECTION SECONDE.

§. I.

§. II.

Des Idées originales particuliéres à l'Esprit & au corps, selon M. Locke.

SECTION TROISIEME.

Examen des difficultés de M. Locke, contre l'idée claire de l'étenduë.

SECTION QUATRIEME.

Suite du parallele, que fait M. Locke entre l'Esprit & le corps.

QUA-

QUATRIEME PARTIE.

Que l'essence de la matiere consiste dans l'étenduë ; que tous les hommes en ont réellement la même idée, quoiqu'ils différent dans les divers jugements qu'ils en portent : déduction géométrique des attributs de la matiere, de l'idée simple de l'étenduë. 76

CINQUIEME PARTIE.

Examen des raisons, sur lesquelles M. Locke appuie son doute touchant l'immaterialité de l'Ame.

SECTION PREMIERE.

SECTION SECONDE.

De la prétendue action du corps sur l'Esprit.

SECTION TROISIEME.

SIXIEME PARTIE.

Examen des raiſons de M. Locke en faveur de ſon doute ſur la materialité de l'Ame contre le Docteur Stillingfleet.

SECTION PREMIERE.

SECTION SECONDE.

SECTION TROISIEME.

SECTION QUATRIEME.

SEPTIEME PARTIE.

Preuves qu'entre les anciens Philosophes plusieurs ont reconnu la substance de l'Ame absolument immaterielle.

HUITIEME PARTIE.

SECTION PREMIERE.

§. V.

§. VI.

§. VII.

pour

SECTION SECONDE.

Preuves de l'immaterialité absolue de Dieu, & des Intelligences créées, tirées des Peres de l'Eglise.

ria-

DOM. FRANCISCUS CAJETANUS SOLA

Congregationis Cleric. Regul. S. Pauli Præpoſitus Generalis.

QUum Librum, cui titulus eſt: *L'Immaterialité de l'Ame, démontrée contre M. Locke par les mêmes principes, par leſquels ce Philoſophe démontre l'éxiſtence & l'immaterialité de Dieu &c.* a P. D. Hyacintho Sigiſmundo Gerdil Congregationis noſtræ Presbytero Profeſſo compoſitum, duo ejuſdem Congregationis noſtræ eruditi Viri, quibus id commiſſimus, accurata lectione, & gravi judicio recognoverint, & poſſe in lucem edi probaverint: Nos, ut Typis mandetur, quantum in nobis eſt facultatem facimus. In quorum fidem has fieri, ſigilloque noſtro muniri juſſimus.

Dat. Romæ ex Collegio noſtro SS. Blaſii, & Caroli pridie nonas Septembris an. Dom. MDCCXLV.

D. Franciſcus Cajetanus Sola Præp. Gen.

Locus † Sigilli.

D. Philippus Maria Brambilla Cancell.

Page	Ligne	Erreurs.	Corrections.
32	26	voici.	voyez.
37	22	ſignifient.	ſignifie.
54	31	étenduë.	étendu.
60	27	idés.	idées.
64	9	lieu.	lien.
65	33	je ne dois m' étendre.	je ne dois pas m' étendre.
68	27	pourroit.	pouvoit.
74	24	ainſi.	auſſi.
75	18	de.	&c.
75	24	ſenſalines.	ſenſations.
82	12	principes.	principe.
89	7	renfermées.	renfermés.
94	11	ſes.	les.
95	1	des.	de.
110	1	au.	à un.
115	13	de la conſtruction.	de la conſtruction d'une telle machine.
127	4	é ige.	éxige.
129	30	connois.	conçois.
136	25	ſa.	la.
149	24	de.	du.
150	14	trovat.	trouvat.
151	4	elles.	elle.
153	14	des.	les.
154	31	peut avoir d' autres.	peut avoir d'autres qualités.
159	1	ſe.	ce.
172	31	néantir.	anéantir.
179	2	mais pluſtôt.	mais que pluſtôt.
ibid.	4	& ne plus.	& ne peut plus.
182	25	avons ci-deſſus.	avons vu ci-deſſus.
204	13	donc.	dont.
220	29	eſt donc bien de celui.	eſt donc bien éloigné de celui.
247	5	par la privation.	par la création.
257	30	j' aurai occaſion.	j' ai eu occaſion.

On prie le Lecteur d' excuſer les autres fautes de moindre importance, & ſur tout celles qui regardent la ponctuation, qu'on n'a pu marquer ici. En quelques endroits, où l'on cite M. Locke, le *p* qu'on trouvera après le liv. & le chap. ne ſignifie pas la page, mais le paragrafe.

DEFENSE DU SENTIMENT DU P. MALEBRANCHE

Sur la nature, & l'origine des Idées contre l'Examen de M. Locke

PAR LE

P. GERDIL BARNABITE

Professeur de Philosophie au Collége Royal de Casal;

OUVRAGE

DEDIE'

A S. E. MONSEIGNEUR LE CARDINAL DES LANCES

GRAND AUMONIER DU ROY &c.



A TURIN, MDCCXLVIII.

DE L'IMPRIMERIE ROYALE.



MONSEIGNEUR,

QUELQUE honorable qu'il ſoit toujours à un Auteur de pouvoir mettre un grand Nom à la tête de ſes Ouvrages, il y a pourtant quelque choſe de ſinguliérement flateur pour

moi dans la permiſſion, que VOTRE EMINENCE m'a accordé de faire paroître celui-ci ſous ſes Auſpices. Quand le Public ſçaura qu'ELLE en a bien voulu ſouffrir en bonne partie la lecture, lorſque j'y travaillois, & me prêter en même tems le ſecours de ſes lumieres pour me conduire, alors ce redoutable Public uniquement occupé du ſouvenir de VOTRE EMINENCE, oubliera ſon inéxorable ſéverité: & les ſentiments d'admiration, dont il eſt ſi juſtement pénétré à votre égard, feront comme réjaillir ſa complaiſance ſur un Ouvrage né, pour ainſi dire, ſous les yeux de VOTRE EMINENCE. La modeſtie ne me défend point, MONSEIGNEUR, de produire mon Livre ſous des titres ſi avantageux: comme je Vous en dois une reconnoiſſance ſans bornes, pourrois-je ſans une étrange ingratitude, ne pas ſaiſir toutes les occaſions de Vous la témoigner? Que ne puis-je également donner un libre eſſort à mon zele, en parlant de tant de vertus, & de grandes qualités, qui ont pu ſoûtenir leur éclat dans l'élevation, où elles Vous ont placé: éclat, qui a fixé l'inconſtance des jugements de la

mul-

multitude dans ſes applaudiſſements, après l'avoir décidée dans ſon attente; mais outre qu'on ſent aſſez que la grandeur du Sujet ſurpaſſe trop ma foible capacité, ſans qu'il ſoit beſoin que j'en faſſe moi-même l'inutile aveu, elle m'impoſe encore une d'autant plus rigoureuſe néceſſité de me taire, qu'ayant été long-tems à portée de le connoître de plus près, j'en devrois parler plus dignement. Malgré cela, MONSEIGNEUR, je ne Vous ſerai pas entierement inutile pour votre gloire, & tandis que tous les Gens de bien, & les vrais Savants feront retentir le monde des Eloges d'un Prince de l'Egliſe, qui ſe declare ſi hautement leur appui par ſa protection, & leur modele par ſes exemples, on écoutera avec plaiſir la voix d'un Homme qui peut rendre par ſa propre expérience un témoignage autentique à ce caractere de véritable grandeur tout particulier à VOTRE EMINENCE, qu'ELLE ne ceſſe point de regarder avec bonté ceux, qu'ELLE avoit honorés de ſon amitié. C'eſt dans cette confiance, que j'oſe Vous préſenter, MONSEIGNEUR, cette petite production,

duction, persuadé que VOTRE EMINENCE voudra toujours bien agréer les parfaits sentiments de zele, & de respect, avec lesquels j'ai l'honneur d'être

MONSEIGNEUR

DE VOTRE EMINENCE

Le très-humble, & très-obéissant Serviteur
Gerdil Barnabite.

PRE-

PREFACE.

L'Editeur des Œuvres diverses de M. Locke dans l'avertissement, qu'il a mis à la tête de son recueil, ne fait pas difficulté d'attribuer à cet Auteur la gloire d'avoir poussé le Malebranchisme jusques dans ses derniers retranchements. „ La Dissertation sur „ les Epîtres de S. Paul, dit-il, est suivie d'une „ assez longue réfutation du sentiment du P. Ma- „ lebranche: que nous voyons tout en Dieu. Si „ la Métaphysique toute brillante de ce Pere a „ encore quelques Partisans, on seroit bien aise „ de sçavoir ce que ces Messieurs peuvent répon- „ dre aux objections de M. Locke, qui ne s'est „ pas même battu contr'eux à armes égales, puis- „ qu'ayant eu soin d'écrire d'une maniere, que „ tout le monde pût l'entendre, tout le monde „ peut aussi le réfuter; au lieu qu'il avoit à faire „ à un bel esprit, qui s'éleve souvent si haut „ qu'on le perd de vue, & qui dans les endroits, „ où il se sert de termes connus, assortit ces ter- „ mes d'une façon si particuliere, que la phrase, „ qui en résulte, est inintelligible.

Je ne sais, si les Partisans de la Métaphysique du P. Malebranche, brillante à la vérité, mais non moins solide, sont encore en grand nombre, ou

non.

non. Mais quand ce nombre ſeroit encore moins conſidérable, qu'il ne l'eſt en effet, qu'en pourroit-on conclure contre le ſyſtême de cet Auteur ? Depuis qu'on ſe mêle de philoſopher, ce n'eſt pas la vérité, qui ait eu le plus de Philoſophes à ſa ſuite, & le grand nombre n'a jamais honoré ſes triomphes. Les ſentiments les plus vrais n'auront jamais la force de vaincre dans l'eſprit du Public les préjugés des ſens, & de l'imagination, qui leur ſont le plus ſouvent oppoſés. Que les qualités ſenſibles ne ſoient pas répandues dans les objets extérieurs, c'eſt une vérité, que Deſcartes a prouvée, & ſur laquelle tous les nouveaux Philoſophes, quelques partagés qu'ils ſoient d'ailleurs, ſont parfaitement d'accord. Cependant le Public eſt-il encore revenu de ſes préjugés à cet égard ? Et un tel ſentiment, n'eſt-il pas encore aujourd'hui l'objet de la raillerie de tous ceux, qui font profeſſion de ſuivre les maximes de l'ancienne Philoſophie ? La fluidité des cieux, les taches du Soleil, & tant d'autres obſervations aſtronomiques ſur la nature, & le mouvement des Planetes, la circulation du ſang, la peſanteur de l'air, & du feu commun, ſont des vérités, qui ont été démontrées pendant quelques ſiécles, ſans n'avoir pu s'attirer qu'un petit nombre d'approbateurs, que le reſte du monde regardoit en pitié comme des réveurs : & ſi des faits bien conſtatés, & une expérience ſenſible, n'étoient venus à leur ſecours, il eſt bien croyable qu'elle ſubiroient encore au-

aujourd'hui le même ſort. Il n'eſt donc pas ſurprenant que des ſentiments de Métaphyſique appuyés uniquement ſur des raiſonnements ſubtils, & éxacts, n'aient pas plus de cours dans le monde, que la ſubtilité, & l'éxactitude même.

Mais dira-t-on: l'on ne ſauroit conteſter à Monſieur Locke la qualité de ſubtil, & d'éxact Métaphyſicien, & cependant après avoir éxaminé avec beaucoup d'attention, & d'impartialité, comme il nous en avertit lui-même, le ſentiment du P. Malebranche, dont il s'agit, il n'a ſu y trouver que de l'obſcurité, & de la confuſion? Ce n'eſt qu'à regret que je me reſous à dire ce que je penſe de la ſubtilité, & de l'éxactitude de M. Locke: ſi on voudra prendre la peine de lire mes réfléxions ſur cet Auteur, peut-être ſera-t-on mieux en état d'en juger, & trouvera-t-on que ce n'eſt pas tout-à-fait ſans raiſon, que j'ai réſiſté au torrent, pour me ranger du côté de ceux, qui n'ont pas ſi favorablement penſé de M. Locke. Ce ſeroit ici le lieu de citer M. Leibnitz, & bien d'autres Noms illuſtres, ſi en fait de Philoſophie on pouvoit gagner quelque choſe, en oppoſant autorité à autorité. M. Locke n'a employé que la raiſon dans ſon éxamen; je ne me ſervirai auſſi que de la raiſon pour le réfuter, & ſouvent de ſes principes, & de ſes raiſonnements mêmes.

En attendant je ne puis m'empêcher de remarquer, que le préjugé commun, où l'on eſt, que

 jamais

jamais il ne fut peut-être un Esprit plus sage, plus méthodique, & un Logicien plus éxact que M. Locke, a donné cours à ses maximes dangereuses en fait de Religion. Rien de plus pernicieux, que son Christianisme raisonnable: & dans son essai même sur l'entendement humain, Il établit des principes sur l'autorité des témoignages, & sur l'affoiblissement de la tradition, qui ne vont rien moins qu'à ruiner entierement tous les fondements de la révélation. Un homme prévenu en faveur de M. Locke, jusqu'à le croire presque infaillible en matiere de raisonnement, c'est-à-dire, pour rapporter en propres termes les éloges outrés, qui en ont paru, vrai dans ses principes, juste dans ses consequences, suivi dans ses discours, pressé dans ses démonstrations, sans défaut, enfin, si l'humanité n'en exigeoit quelqu'un; un homme, dis-je, ainsi prévenu, comment pourra-t-il se persüader, que ce grand génie se soit mépris dans les matieres les plus importantes, & n'ait pas sû discerner assez éxactement les bornes distinctes de la Foi, & de la raison? C'est ce qui m'a persuadé, que ce seroit rendre un service utile à la Religion, & à l'Eglise, que de détromper d'une maniere solide, & convaincante ceux, qui sont ainsi abusés sur le chapitre de M. Locke. J'ai cru qu'en leur faisant voir, que M. Locke a souvent bien plus de defauts, que l'humanité n'en éxige, on se défieroit de ses décisions, toujours trop modestes, quand il s'agit

de

de combatre le matérialisme, & toujours trop hardies, quand il s'agit de combatre la Religion, & l'Eglise.

C'est dans cette vue, que j'ai entrepris ce petit Ouvrage, moins pour défendre le sentiment du P. Malebranche, que je crois très-vrai dans le fond, que pour relever un assez grand nombre de faux raisonnements, & de contradictions, non seulement dans l'éxamen de M. Locke, mais aussi dans son grand Ouvrage de l'entendement humain. J'y fais voir, par exemple, que l'idée de l'impénétrabilité ne sauroit nous venir par les sens, selon les principes mêmes de ce Philosophe, ce qui seul détruit la premiere partie de son systême sur l'origine des idées par voie de sensation: j'y fais voir, que l'idée de Dieu, & de l'infini ne sont pas des idées de formation, ou des modes mixtes, comme les appelle M. Locke; ce qui détruit l'autre partie de son systême sur l'origine des idées par voie de réfléxion. Ceux, qui auront la curiosité de parcourir la suite des sommaires de chaque chapitre dans l'Index, avant que d'entreprendre la lecture de l'Ouvrage, verront, que les questions les plus importantes de la Métaphysique viennent se ranger, comme d'elles-mêmes sous ces deux chefs généraux. Il n'est point de vérité, qui soit opposée à une autre vérité: toutes les vérités se lient l'une à l'autre par une chaine admirable, & l'ordre, qui résulte de cet enchainement, paré de l'éclat de l'évidence,

préſente aux yeux de l'eſprit, le ſpectacle le plus raviſſant, un ſpectacle digne de ſa pure intelligence. L'erreur au contraire eſt non ſeulement oppoſée à la vérité, mais encore à l'erreur. L'imagination ſe laiſſe quelquefois ſéduire par des images, qui lui préſentent l'erreur ſous le maſque de vérité; mais ſi on y prend garde, ſi l'eſprit ſe conſulte lui-même attentivement, il s'appercevra bien-tôt qu'il ne voit pas la liaiſon qu'il ſuppoſe dans les objets; il s'appercevra, que ſes principes le conduiſent à des conſéquences, qui ſe détruiſent l'une, l'autre, s'il ſe livre à ces principes; alors l'obſcurité, & la confuſion s'élevent de toutes parts dans ſes méditations, comme autant de nuages, qui envelopent ſon intelligence. Fatigué de ſes recherches, il regarde cette obſcurité, comme une ſuite naturelle de ſes facultés, & non du défaut de ſa méthode, & ſans prendre la peine de remonter à ſes premieres maximes pour s'en détromper, il ſe jette dans l'abyſme funeſte du doute, & de l'incertitude. En voyant donc les contradictions preſque continuelles de M. Locke, on ne devra pas être ſurpris de ſon penchant à douter; on verra clairement la ſource de cette modeſtie, dont on lui fait tant d'honneur: au contraire l'étroite liaiſon, qui enchaine toutes les parties du ſyſtême philoſophique du Pere Malebranche, pourra ſervir d'apologie à la noble aſſurance, avec laquelle il propoſe ſes ſentiments.

Je ſais bien que rien n'eſt plus aiſé, que de

mettre

mettre en oppoſition des paſſages détachés , qui s'accordent parfaitement , dès qu'on les remet en place , & de les faire paſſer pour autant de contradictions dans l'eſprit de bien des Lecteurs: on en trouvera même des exemples dans l'éxamen de M. Locke par rapport au P. Malebranche . Mais je me flate qu'on ne pourra rien découvrir de tel dans les contradictions , que j'impute à M. Locke . J'ai toujours interpreté ſon texte le plus favorablement qu'il m'a été poſſible , & cette attention , dont je me ſuis témoin à moi-même, me donne lieu d'eſperer , que malgré toute l'envie qu'on pourroit avoir de couvrir les contradictions , que je lui objecte , il n'y aura perſonne, qui ne reconnoiſſe qu'il y en a au moins pluſieurs ſi évidentes , & ſi palpables, qu'elles ne laiſſent priſe à aucune interprétation favorable . Et c'eſt ce qui me confirme de plus en plus dans la penſée où je ſuis , que la philoſophie de M. Locke ne lui auroit pas attiré tant d'applaudiſſements , ſi elle eût été moins favorable aux préjugés des eſprits fats , en un mot , ſi elle ne flattoit également l'orgueil , & la pareſſe naturelle de l'eſprit, en lui épargnant la peine de chercher, & la honte d'ignorer . La philoſophie de Malebranche conduit droit au Chriſtianiſme . On ne peut s'y rendre qu'on n'éprouve , comme le dit l'Illuſtre Mr. De-Fontenelle dans l'éloge de Mrs. De-Mommort , & Renau , les deux bons effets, qui en ſont inſéparables, de devenir philo-

ſophe,

ſophe, & véritable Chrétien. C'eſt trop pour bien des gens. On veut être Philoſophe à meilleur marché. Une Philoſophie, qui tient l'eſprit continuellement appliqué à la recherche des vérités purement intellectuelles, ſans l'égayer par les charmes de l'imagination, eſt une Philoſophie trop gênante. Il eſt plutôt fait de décider à l'abri d'un grand nom, que l'eſprit humain ne peut atteindre à ces ſortes de vérités. Une telle déciſion ne coute rien, & on ne laiſſe pas que de paſſer pour de véritables Philoſophes, tandis qu'on fait paſſer pour viſionnaires ceux, à qui il en coute beaucoup pour aller plus loin. Voila ce que j'ai cru devoir dire, dès l'entrée de cet Ouvrage, du fond de la doctrine de M. Locke. Je ne prétends pas qu'on s'en rapporte à mon jugement. Je demande ſeulement qu'on ne refuſe pas de ſe rendre à la conviction intérieure, que pourront produire en un chacun, les preuves que j'apporte de mon ſentiment. Enfin pour ce qui regarde l'attention, & l'impartialiré, avec laquelle M. Locke proteſte d'avoir éxaminé le ſentiment du P. Malebranche, il en paroit trop peu dans ſon Livre, pour qu'on doive l'en croire ſur ſa parole. Un homme, qui éxamine uniquement dans la vue de s'inſtruire, ou d'inſtruire les autres, devroit rapporter les ſentiments de ſon Auteur dans toute leur force, il ne devroit pas les affoiblir par des précis peu fideles, pour en triompher enſuite aux yeux d'un Lecteur, qui ſe fie

trop

trop pour l'ordinaire à l'équité de ceux, qui critiquent. Pour ne pas tomber moi-même dans un défaut si essentiel, & si contraire à l'éclaircissement de la vérité, en répondant aux objections de M. Locke, je ne craindrai pas de m'exposer à un autre inconvenient, mais qui ne peut faire du tort qu'à moi seul, je veux dire, à l'ennui que peut causer une réponse trop éxacte, en suivant pas à pas l'Auteur qu'on réfute, & rapportant ses raisonnements en toute leur étendue. Et c'est pour diminuer en partie cet ennui, que, malgré le peu d'ordre, qui regne dans l'éxamen de M. Locke, j'ai divisé mon Ouvrage en Sections, & en Chapitres. Mais il est inutile de prévenir ainsi des Lecteurs éclairés. La réponse même est celle, qui doit les mettre au fait, & sur laquelle ils doivent porter leur jugement.

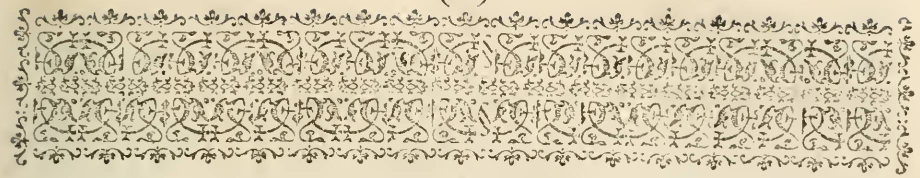


AVIS

AVIS.

L'Auteur n'ayant pu aſſiſter à l'impreſſion de ſon Ouvrage, ſe flate qu'on n'attribuera pas à ſa négligence les fautes de ponctuation, qui confondent le ſens en plus d'un endroit. Ce qui le conſole, c'eſt que ceux, qui ſont au fait de la Philoſophie de Locke, ou de Malebranche, pourront aiſément les corriger par eux-mêmes, & que ceux, qui ne ſeront pas en état de le faire, auroient de la peine même avec la correction la plus éxacte à entendre les matieres, dont il s'agit.

DISSER-



DISSERTATION PRELIMINAIRE.

Contre ceux, qui ne condamnent, que par préjugés le ſentiment du P. Malebranche ſur la nature, & l'origine des idées.

1. *Préjugés contre la doctrine du P. Malebranche. 2. Deux ſortes d'Anti-Malebranchiſtes. 3. Sentiment commun des Philoſophes ſur la maniere de voir les objets. 4. Le P. Malebranche taxé de viſionnaire pour l'avoir rectifiée en partie. 5. Le P. Thomaſſin a prévenu le P. Malebranche dans ce ſentiment-là même. 6. C'eſt un faux préjugé, ſelon le P. Thomaſſin, que toutes les idées viennent des ſens. 7. Comment Platon expliquoit l'origine des idées. 8. Comment S. Auguſtin a corrigé, & rectifié le ſentiment de Platon. 9. Beau paſſage de Marſile Ficin 10. Que ſelon S. Auguſtin notre Ame eſt unie à des choſes intelligibles, & immuables, & que ces choſes ſont les idées mêmes, qui ſont en Dieu. 11. Que ſelon S. Auguſtin la vérité immuable, qui préſide aux Eſprits, eſt l'eſſence même de Dieu. 12. Que ſelon S. Auguſtin, c'eſt dans les raiſons éternelles, ou idées archetypes qui ſont en Dieu, que l'eſprit voit les rapports de quantité, ou ſoit les propriétés immuables des nombres, & des figures. 13. Que c'eſt là auſſi, que l'eſprit voit les rapports de perfection. 14. Que c'eſt là auſſi, où l'injuſte même voit les regles de la juſtice. 15. Beau paſſage de S. Auguſtin, qui prouve le ſentiment du P. Malebranche, que l'Ame ne ſe connoit que par ſentiment, & que les idées ne ſont pas des modalités de l'Ame. 16. Autre paſſage de S. Auguſtin, qui prouve par les mêmes principes, que c'eſt ſe contredire formellement, que d'accuſer Dieu d'injuſtice. 17. Que ſelon S. Auguſtin, c'eſt dans la vérité par eſſence, ou dans la ſageſſe même de Dieu, que*

l'Esprit voit toutes les vérités qu'il connoit. 18. Que cette vérité préside immédiatement aux Esprits. 19. Raisonnement concluant en faveur du sentiment du P. Malebranche, déduit de tous les passages cités de S. Augustin. 20. M. Arnaud attaque les Etres représentatifs du P. Malebranche. 21. Jugement de M. Bayle sur les réponses du P. Malebranche à M. Arnaud, & en général sur la doctrine, & le caractére d'esprit de cet Auteur. 22. Nécessité des Etres représentatifs, prouvée contre M. Arnaud par la vision béatifique: qu'il est faux par conséquent, que toute perception soit essentiellement représentative de son objet. 23. Que nulle perception n'est donc représentative de son objet. 24. Des Etres représentatifs de l'Ecole, & de leur inutilité. 25. Impossibilité des Etres représentatifs de l'Ecole, prouvée par les principes de S. Thomas. 26. Preuve par S. Thomas, que nous avons dès cette vie, quelque idée positive de la souveraine perfection, & que nous ne pouvons l'appercevoir, que par l'union immédiate de notre Esprit avec elle. 27. Ce que le P. Malebranche a ajouté au sentiment de S. Augustin sur la nature, & l'origine des idées. 28. Utilité de la distinction de l'idée, & du sentiment, introduite par le P. Malebranche, par laquelle on répond solidement à une objection, qu'on pourroit former contre la quatriéme preuve de l'éxistence de Dieu de S. Thomas. 29. Explication du Péché originel du P. Malebranche, adoptée par M. Nicole dans ses instructions sur le Symbole.

1. SI l'on attendoit, à qualifier les ouvrages d'un Auteur, d'en avoir bien compris les principes, & de s'être évidemment convaincu de la vérité, ou de la fausseté de ses sentiments; rien ne feroit plus inutile, que cette Dissertation préliminaire, que j'entreprends pour justifier le P. Malebranche contre les accusations de réveur, & de visionnaire, que lui a attiré de la part de bien des gens, son sentiment, que l'on voit tout en Dieu. Mais il s'en faut bien, qu'on doive attendre du commun des Hommes, des dispositions si justes, & si raisonnables: ceux, qui auront médité l'art de penser, ou

qui auront réfléchi par eux-mêmes ſur la précipitation, avec laquelle on juge ſi aiſément, & avec une pleine aſſurance des choſes, qu'on connoit le moins, en conviendront ſans peine. Il n'y a donc pas de quoi s'étonner, que le P. Malebranche ait été, comme tant d'autres illuſtres Auteurs, en butte à ces ſortes d'injuſtices. Mais ſi ſes ſentiments ſont véritables, s'ils peuvent être utiles à la Religion, comme le but de cet Ouvrage eſt de le prouver en partie, il eſt bon de détromper quantité de gens, qui s'appliqueroient à les comprendre, s'ils n'étoient retenus par des préjugés peu favorables: je dis préjugés; car qu'eſt ce que préjugé, ſi non le jugement qu'on porte d'une choſe, avant que de l'avoir dûëment éxaminée? Or il ſeroit aiſé de prouver, que nombre d'Ecrivains, qui ont exercé leur ſatyre contre le P. Malebranche, & qui ont tâché de le tourner en ridicule, par ces ſaillies, & ces traits d'imagination, qui frapent toujours les Eſprits foibles, ne s'étoient pas donné la peine de l'étudier; & il eſt encore plus certain, que ceux, qui après eux ont crié, au réveur, & au viſionnaire, ont crié ſur la parole de ſes Ecrivains, & en ſe fiant un peu trop bonnement à leur déciſion. Je puis aſſurer en mon particulier d'avoir eu ſouvent occaſion de parler avec des Sectateurs, ſoi-diſant tels de Locke, & de Malebranche, qui n'étoient que très médiocrement informés de leurs ſentiments.

2. Je diſtingue deux ſortes d'Anti-Malebranchiſtes: les uns ſont les prétendus Eſprits forts, dont je ne m'arrêterai pas ici à peindre le caractére: pour peu qu'on ait de connoiſſance du Malebranchiſme, il eſt aiſé de voir ce qui les incommode dans cette Philoſophie: d'ailleurs comme la liberté de penſer, dont ils ſont profeſſion, ne leur permet guére de reſpecter l'autorité, cette Diſſertation ne le regarde pas.

Dans l'autre claſſe d'Anti-Malebranchiſtes, je comprends des véritables Savants, ſouvent grands Théologiens, qui ne s'éloignent des ſentiments du P. Malebranche, qu'autant qu'ils s'imaginent, que cet Auteur emporté par la vivacité de ſon

génie, s'eſt éloigné lui-même de l'antiquité. C'eſt à ceux-là que je prends la liberté d'addreſſer cette Diſſertation: que dis-je Diſſertation? une ſimple compilation; où je ne m'arroge d'autre mérite, que celui de la fidélité dans les citations. Auſſi ne s'agit-il ici que de vérifier des faits: c'eſt la voie la plus courte, & la moins ſuſpecte pour les deſabuſer. La ſupériorité de leur génie me fait ſentir, combien toute autre voie me ſeroit impraticable.

3. La plûpart des Philoſophes ont enſeigné, que pour connoître un objet, il falloit que cet objet fit pénétrer juſqu'à l'Ame une eſpece, qui en fût comme l'image intelligible, laquelle affectant l'Ame immédiatement, lui fît appercevoir la réalité de cet objet. C'eſt ainſi que toute l'Ecole Peripatéticienne l'a entendu avec S. Thomas: & S Thomas n'a fait que ſuivre en cela le ſentiment des plus anciens Philoſophes.

4. On accuſe le P. Malebranche d'être viſionnaire, pour avoir ajouté, que ces eſpeces, ou images intelligibles capables de repréſenter à l'Ame la nature, & les propriétés immuables des choſes, ne peuvent être que les idées archetypes de ces mêmes choſes, idées qui ſont en Dieu, comme l'explique fort bien S. Thomas, idées ſouverainement intelligibles, & par conſéquent très-capables d'affecter une nature intelligente, telle que l'Ame, & de lui repréſenter la nature, & les propriétés d'un objet, dont on ne peut diſconvenir qu'elles ne contiennent éminemment la réalité.

5. Avec tout cela, on ne s'eſt point encore aviſé de traitter de viſionnaire le célébre P. Thomaſſin. Bien loin de là, on le reſpecte dans les Ecoles, & ceux-là mêmes, qui ne ſont pas toujours d'accord avec lui, croiroient manquer à ſon égard, & avec raiſon, en lui conteſtant le titre, je ne dis pas ſeulement d'un grand Théologien, mais encore d'un grand Homme. Cependant le P. Thomaſſin éclairé des lumieres de la Philoſophie de Platon, & de la Théologie de S. Auguſtin, a prévenu le ſentiment de ſon Confrere: oui, le P. Thomaſſin établit nettement, que c'eſt en Dieu que nous voyons par une

vue

vue directe, & immédiate les propriétés des nombres, & des figures, les regles du droit naturel, les loix de la justice, & de l'équité: il fait voir que S. Augustin enseigne constamment, que c'est dans la vérité immuable, que l'Esprit voit tout ce qu'il connoit d'essentiellement véritable, & que cette vérité immuable est Dieu même.

Il insiste d'après S. Augustin, sur l'importance d'une telle vérité; il soûtient que les Théologiens doivent se la rendre familiere avec d'autant plus de raison, que S. Augustin faisoit tous ses efforts pour l'insinuer dans l'esprit des Peuples. C'est ce qu'il faut prouver en détail.

6. Premierement, le P. Thomassin l. 1. chap. XIV. art. I. pose pour principe, que la maxime communément reçue, que toutes les idées nous viennent par les sens, n'est qu'un faux préjugé également contraire aux lumieres de la raison, & à l'autorité des anciens Peres: „ Liquet (ce sont ces paroles) ex „ iis, quæ hactenus disseruimus multa nos sola mente intelli- „ gere, quæ nec corporis sensu ullo hausimus, nec ullius „ phantasmatis vehiculo à sensu ad mentem trajecimus: ideo- „ que exuendum penitus esse, & ejiciendum ex animis Chri- „ stianorum Theologorum illud vulgare præjudicium, nihil „ esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. *Et un peu plus bas*: „ Utcunque se res habeat, est tamen in intelle- „ ctu, quod non fuit in sensu, idque ita definiunt patritii Phi- „ losophi, & Patres Christiani, quos pro anticipata Dei co- „ gnitione catervatim conspirantes supra allegavimus.

7. C'est ce que Platon expliquoit par le moyen de sa fameuse reminiscence. S. Augustin versé, comme on le sait, plus que personne dans la Philosophie de Platon, avoit adopté quelques expressions, qui sembloient favoriser ce sentiment; mais il retracta ensuite ces expressions, confuta la reminiscence, & lui substitua la seule, & véritable maniere d'expliquer, comment l'Ame trouve, comme en elle-même, les idées des choses, qu'elle n'a point apperçues par les sens. C'est ainsi qu'il s'en explique dans son Livre des Retractations l. 1. chap. 8.

Illud,

„ Illud, quod dixi omnes artes animam ſecum attuliſſe mihi „ videri; nec aliud quicquam eſſe id, quod dicitur diſcere, „ quam reminiſci, ac recordari: non ſic accipiendum eſt, quaſi „ ex hoc approbetur anima, vel hic in alio corpore, vel alibi „ ſive in corpore, ſive extra corpus aliquando vixiſſe, & ea, „ quæ interrogata reſpondet, cum hic non didicerit, in alia „ vita didiciſſe. Fieri enim poteſt, ſicut jam in hoc opere „ ſupra diximus, ut hoc ideo poſſit, quia natura intelligibilis „ eſt, & connectitur non ſolum intelligibilibus, ſed etiam „ immutabilibus rebus. *Et ibidem*: item dixi, quod in diſci- „ plinis liberalibus eruditi, ſine dubio in ſe illas oblivione ob- „ rutas eruunt diſcendo. & quodammodo refodiunt. Sed hoc „ improbo. Probabilius eſt enim propterea vere reſpondere de „ quibuſdam diſciplinis etiam imperitos earum, quando bene „ interrogantur, quia præſens eſt eis, quantum id capere poſ- „ ſunt, lumen rationis æternæ, ubi hæc immutabilia vera con- „ ſpiciunt, non quia noverant aliquando, & obliti ſunt, quod „ Platoni, vel talibus viſum eſt.

8. S. Auguſtin voyoit toujours avec admiration, qu'en interrogeant adroitement les perſonnes, même les plus ignorantes, c'eſt-à-dire, en les obligeant par des interrogations méthodiques à rentrer en elles-mêmes pour penſer avec quelque réfléxion, on les faiſoit accoucher imperceptiblement de pluſieurs vérités très-relevées, qu'elles n'avoient pourtant jamais appriſes. Un tel prodige avoit d'autant plus de droit de fraper S. Auguſtin, qu'il poſſedoit lui-même à fond cet art merveilleux, qu'il avoit puiſé dans Platon, & dans lequel M. De-Fontenelle attribue au P. Malebranche la gloire d'avoir été ſupérieur à Platon même. Pour l'expliquer S. Auguſtin ſe ſert dans les deux endroits de ſes rétractations qu'on vient de citer, de deux expreſſions différentes, qui renferment à la vérité le même ſens; mais qui ſerviront à mieux éclaircir ſon ſentiment: dans l'un il dit, que l'Ame eſt unie à des choſes non ſeulement intelligibles, mais encore immuables: dans l'autre il dit, que ceux, qui ſans avoir appris les Sciences, répondent pertinem-

ment

ment aux questions qu'on leur fait, quand on les interroge, comme il faut, ne répondent vrai, que parceque la lumiere de la raison éternelle est présente à leur esprit, où ils voient ces vérités immuables. Nous prouverons bien-tôt que ces choses intelligibles, & immuables, auxquelles, selon S. Augustin, notre Ame est unie, & immédiatement unie, comme il s'en explique ailleurs, *nulla interposita creatura*, ne sont dans le sentiment de ce Pere, que les idées archetypes des choses, qui sont en Dieu : nous prouverons que la lumiere de la raison éternelle, qui préside à notre entendement, qui l'éclaire, & le vivifie, n'est non plus que la Sagesse Divine, en tant qu'elle renferme les idées de toutes choses.

9. C'est ainsi d'abord, que l'a entendu le P. Thomassin, qui après les textes, que je viens de citer, ajoute ces paroles : „ Lumen ergo veritatis æternæ, Deum, sine sensus, sine magi- „ stri opera, per se ipsam videt animæ oculus, mens. Le P. Malebranche a-t-il rien dit de plus formel? C'est ce qu'il éclaircit encore par un long passage de Marsile Ficin surnommé le Platon Toscan. J'aurois pu me dispenser de le rapporter; mais il est si beau, que j'ai cru qu'il feroit plaisir à bien des Lecteurs. „ Docent hoc (Deum esse) communes quoque bonita- „ tis, veritatisque ipsius intelligentiæ, quas in superioribus „ probavimus inesse mentibus omnium, ex eo quod vera, & „ bona assidue comparant. Quod si veritas ipsa, & bonitas Deus „ est, sequitur, ut Deus toties hominum mentibus illucescat, „ quoties per Deum tanquam normam, vera, & bona dijudi- „ camus. Docet idem etiam ipsius *Esse* notio omnibus insita; „ nam omnes homines judicant illud quidem nullo modo esse, „ istud vero esse, sed imperfecto modo, hoc esse modo per- „ fectiori. Talis autem in essendo gradatio, neque fit, neque „ cognoscitur, nisi per accessum ad Esse summum, qui Deus „ est, atque inde recessum. Accessum vero ad ipsum, vel re- „ cessum ab ipso videre non potest, nisi qui ipsum videt &c. „ Accedit ad hæc quod ipsum *Esse* usque adeo perspicue ful- „ get, ut nequeat cogitari non esse. Sicut enim ipsum, quod

dicitur

„ dicitur nihil, occurrit nobis, ut expers omnino essendi, ita „ *Esse* occurrit, ut expers omnino non essendi &c. hac ratio- „ ne Esse, Occurrit nobis evidentissime; & recte animadver- „ tentibus occurrit ut Deus. Quod duabus præterea rationibus „ confirmatur. Prima, quia *Esse* usque adeo manifestum est, ut „ singulis, quæ cognoscuntur, cognoscatur & ipsum. Qui enim „ hominem vocat & album, esse in hominis specie & albi. „ Secunda, quia per ipsum Esse cætera cognoscuntur, ipsum „ vero per semetipsum &c. Ipsum ergo Esse absolutum, qui „ Deus est, primum est, quod mentibus miro quodam pacto „ se offert, quod illabitur, quod effulget, quod cætera om- „ nia patefacit. Cujus formam, & notionem, quamvis perpe- „ tuam, in nobis quodammodo possideamus, perque illam, „ & in illâ reliqua cognoscamus, non tamen istud animad- „ vertimus.

10. Je reviens à mon sujet. Je dois prouver, que ces choses intelligibles, & immuables, auxquelles, selon S. Augustin, notre Ame est unie, & dans lesquelles nous voyons les vérités immuables, que nous connoissons, ne sont dans le sentiment de ce Pere, que les idées mêmes des choses, qui sont en Dieu. „ Ideas (dit-il l. 83. q. q. 46.) latine possumus vel formas, „ vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. „ Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem „ proprietate discedimus: rationes enim græce λόγοι appel- „ lantur, non ideæ: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti vo- „ luerit, a re ipsa non errabit. Sunt namque ideæ principales „ formæ quædam, vel rationes rerum, stabiles, atque incom- „ mutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ; „ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intel- „ ligentia continentur. Et cum ipsæ neque oriantur, neque „ intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod „ oriri, & interire potest. Il ne sera pas hors de propos de remarquer le cas, que S. Augustin fait de la connoissance de ces idées. „ Tanta vis (dit-il) in his constituitur, ut nisi iis „ intellectis nemo Sapiens esse possit.

Quis

„ Quis Religiosus, (dit encore S. Augustin) & vera Reli-
„ gione imbutus, quamvis hæc nondum possit intueri, negare
„ tamen audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quæ sunt,
„ id est quæcumque in suo genere propria quadam natura con-
„ tinentur, ut sint, Deo auctore, esse procreata, eoque au-
„ ctore omnia, quæ vivunt, vivere; atque universalem re-
„ rum incolumitatem, ordinemque ipsum, quo ea, quæ mu-
„ tantur, suos naturales cursus certo moderamine celebrant,
„ summi Dei legibus contineri, atque gubernari? Quo con-
„ stituto, atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationa-
„ biliter omnia condidisse? Quod si recte dici, & credi non
„ potest, restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ra-
„ tione homo qua equus: hoc enim absurdum est existimare.
„ Singula igitur propriis creata sunt rationibus. Has autem
„ rationes, ubi arbitrandum est esse, nisi in mente Creatoris?
„ Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secun-
„ dum id constitueret, quod constituebat: nam hoc opinari
„ sacrilegum est. Quod si hæ rerum omnium creandarum, crea-
„ tarumque rationes in mente Divina continentur, neque in
„ Divina mente quidquam, nisi æternum, atque immutabile
„ potest esse; atque has rerum rationes principales appellat
„ ideas Plato, non solum sunt ideæ, sed ipsæ vere sunt, quia
„ æternæ sunt, & ejusmodi, atque incommutabiles manent,
„ quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo
„ modo est.

Et tract. 1. in Evang. Joan. „ Quod factum est, in ipso vita
„ erat. Quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra, quæ facta
„ est, non est vita: est autem in ipsa Sapientia spiritualiter
„ ratio quædam, qua terra facta est. Ce passage sert à éclair-
cir cet autre, où S. Augustin dit, que l'Ame n'est éclairée,
n'est vivifiée, n'est béatifiée, que par la substance de Dieu.
L'Ame est éclairée par la lumiere de la raison éternelle: &
cette lumiere n'est autre, que les idées souverainement intelli-
gibles, qui sont en Dieu. Ces idées sont vie en Dieu: ainsi
en éclairant l'Ame, elles la vivifient; puisque la vie, & la

félicité de l'Ame ne consiste qu'à connoître la vérité, & à en jouir : *Gaudium ex veritate*, comme parle S. Augustin.

„ Nec Plato quidem (dit encore S. Aug. l. 1. Retract. cap. 3.) „ in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non „ vocabulum, quod Ecclesiasticæ consuetudini in re illa non „ usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere : mundum „ quippe ille intelligibilem dixit, ipsam rationem sempiter- „ nam, atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam „ qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fe- „ cisse quod fecit, aut cum faceret, & antequam faceret, ne- „ scisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si „ vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligi- „ bilem mundum. Ce terme de monde intelligible, que S. Augustin dit n'être pas d'usage Ecclesiastique, ne doit faire peine à personne; car, comme dit fort bien le P. Thomassin sur cet endroit l. 3. chap. 18. art. 4. „ Porro quod hic Augustinus „ monet vocem illam intelligibilis mundi, nec dum sua ætate „ usitatam fuisse Ecclesiasticæ consuetudini, non inde nos quis- „ quam insimulare debet, qui eas voces nonnunquam usurpa- „ verimus. Multa enim vocabula olim nova, & inusitata „ mollivit usus.

Il est donc clair par les passages, qu'on vient de rapporter, que les choses immuables, & intelligibles, auxquelles notre Ame est unie, selon S. Augustin, sont les raisons éternelles, par lesquelles Dieu a connu toutes choses dès l'éternité, & selon lesquelles il a formé dans le tems tout ce qu'il a voulu créer : qu'outre le monde matériel, il est encore un monde intelligible, qui est en Dieu, & qui est la raison, ou l'idée archetype de ce monde, & qu'ainsi les choses périssables, les créatures mêmes inanimées vivent en Dieu de toute éternité, en tant que les idées archetypes, qui en contiennent la réalité, & la perfection se trouvent en Dieu, & que tout ce qui est en Dieu, étant Dieu, vit de la vie même de Dieu. Je n'insiste pas davantage sur cette doctrine, qui est commune parmi les Théologiens.

11. Je dois prouver en ſecond lieu, avant que de venir à la concluſion de ce diſcours, que la vérité immuable, qui, ſelon S. Auguſtin, préſide à tous les Eſprits, qui les pénétre, & les éclaire, n'eſt non plus dans le ſentiment de ce Pere, que l'Eſſence même de Dieu, qui agit d'une maniere intelligible ſur les Eſprits. C'eſt à quoi un paſſage, ou deux ſuffiront ſans peine. „ Hanc ergo veritatem (dit S. Aug. de lib. arb. l. 2. c. 11.) de qua jam diu loquimur, & in qua una tam „ multa conſpicimus, excellentiorem putas eſſe, quam mens „ noſtra eſt, an æqualem mentibus noſtris, an etiam inferio- „ rem. Sed ſi eſſet inferior, non ſecundum illam, ſed de illa „ judicaremus, ſicut judicamus de corporibus . . . . „ & judicamus hæc ſecundum illas interiores regulas veritatis, „ quas communiter cernimus. De ipſis vero nullo modo quis „ judicat. Cum enim quis dixerit æterna temporalibus eſſe „ potiora, aut ſeptem, & tria decem eſſe; nemo dicit ita eſſe „ debuiſſe; ſed tantum ita eſſe cognoſcens, non examinator cor- „ rigit, ſed lætatur inventor. Si autem eſſet æqualis mentibus „ noſtris, mutabilis etiam ipſa eſſet. Quare ſi nec inferior, „ nec æqualis eſt, reſtat ut ſit ſuperior, atque excellentior. Sur quoi le P. Thomaſſin réfléchit avec raiſon. „ Cum ergo „ jam perventum ſit ad aliquid æternum, & incommutabile, „ quod mentibus noſtris ſuperius ſit; dubium jam eſſe non po- „ teſt, quin ad Deum attigerimus.

C'eſt ce que S. Auguſtin confirme encore admirablement dans ſon Livre de ver. Rel. c. 30. 31. „ Nec jam illud ambi- „ gendum eſt, incommutabilem naturam, quæ ſupra rationalem „ animam ſit, Deum eſſe, & ibi eſſe primam vitam, & pri- „ mam eſſentiam, ubi eſt prima ſapientia: nam hæc eſt illa „ incommutabilis veritas, quæ lex omnium artium recte dici- „ tur, & ars omnipotentis Artificis. Itaque cum ſe anima „ ſentiat, nec corporum, morumque ſpeciem judicare ſecundum „ ſe ipſam, ſimul oportet agnoſcat præſtare ſuam naturam ei natu- „ ræ, de qua judicat; præſtare autem ſibi eam naturam, ſecun- „ dum quam judicat, & de qua judicare nullo modo poteſt.

Cette vérité éternelle, qui préside à l'Ame, est donc, selon S. Augustin, une vérité substantielle, une nature immuable, & intelligible, supérieure à la nature de l'homme : cette vérité est en un mot la premiere vie, la premiere essence, la premiere sagesse. Pour mieux comprendre ceci, il faudroit être au fait de la maniere admirable, dont S. Augustin explique en plusieurs endroits de ces Ouvrages, comment Dieu est l'Etre, la vérité, la bonté, la sagesse même, qu'il est ce qui est représenté par les idées pures de ces choses, degagées de tous les phantômes, dont l'imagination les couvre, & les défigure. Mais ces idées si pures, dit S. Augustin, comme des éclairs ne brillent que par intervalle à l'esprit, & ces phantômes, ces nuages de l'imagination reviennent bientôt les obscurcir, les confondre, & les éteindre.

12. Après avoir expliqué quelles sont ces choses immuables, & intelligibles, auxquelles nos Ames sont unies, & quelle est cette lumiere de la vérité éternelle, qui préside à nos Esprits, il n'y a plus de difficulté à démontrer que, selon S. Augustin, c'est dans ces choses immuables, & intelligibles, c'est-à-dire, dans les raisons éternelles, & dans les idées archetypes des choses, qui sont en Dieu, & dans cette premiere vérité, que les hommes voient les propriétés immuables des nombres, & des figures, leurs rapports, & leurs proportions, que c'est là qu'ils voient aussi les rapports de perfection, d'où résulte l'ordre, source du droit naturel; que c'est là, où l'injuste même, & l'impie voient les regles de la justice, & de la sainteté. Je n'apporterai pas tous les passages, qui pourroient le montrer invinciblement, il faudroit pour cela transcrire une bonne partie de plusieurs Livres de S. Augustin : je me contenterai donc d'un petit nombre, sans pouvoir donner d'autre raison de mon choix, si non que pour m'épargner un travail plus pénible, j'ai choisi dans le P. Thomassin ceux, qui se sont présentés les premiers; & qu'il a accompagnés de ses réfléxions, pour en mieux faire sentir la force.

„ Quoad numeros (dit le P. Thomassin l. VI. c. X. art. 2.

&

& suiv.) cum omnes numeri unitate sæpius replicata constent,
„ nec sensu, nec phantasia videntur numeri, quia nec sensu,
„ nec phantasia videtur proprie unitas, sed mente sola; cum-
„ que immutabilis, & sempiterna videatur, VIDETUR DEUS.
„ . . . . Unitatis & numerorum, & innumerabilium, &
„ ineffabiliter mirabilium, quibus scatent proprietatum veri-
„ tas, & hujus veritatis necessitas, quæ non potuit non esse,
„ ac immutabilitas, quæ non potest aliter esse, & æternitas,
„ quæ non potest non semper esse, evidentissime cernitur, &
„ clarissime videtur, & aliud tamen quam Deus, cum tot Di-
„ vinas prægestet dotes, esse non videtur . . . . . . Jam quoad
„ figuras . . . . . Nulli in rerum natura sunt circuli, nullæ
„ sphæræ, nullæ hujusmodi figuræ, quæ apprime, & exactis-
„ sime definitionibus, legibusque consentiant, quas ipsis præ-
„ scriptas esse sola mente contuemur . . . . . In Deo ergo,
„ ut in principatu summo numerorum, ut in ipsa unitatis, &
„ æqualitatis arce, ut in arte artium, & artium lege, hæc
„ omnia conspiciuntur, & quidem cum summa evidentiæ luce
„ perspiciuntur. Denique harum figurarum, ipsisque inhæren-
„ tium proprietatum & numerositate, & admirabilitate inenar-
„ rabilium veritas, & veritatis necessitas, immutabilitas, æter-
„ nitas, creatam naturam omnem exuperat, & tamen oculo
„ mentis perspicue, certissimeque videtur: DEUS ERGO
„ VIDETUR.

Tel est l'extrait, que fait le P. Thomassin de quelques passages un peu longs de S. Augustin : après quoi le Saint Pere conclut l. 2. de lib. arb. cap. 8. „ His, & talibus multis do-
„ cumentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus dona-
„ vit ingenium, & pertinacia caliginem non obducit, ratio-
„ nem, veritatemque numerorum, & ad sensus corporis non
„ pertinere, & invertibilem, sinceramque consistere, & om-
„ nibus ratiocinantibus esse communem. Voici maintenant le Commentaire du P. Thomassin, que je distinguerai du texte dans la suite par les noms de l'Auteur, & du Commentateur.
„ Veritas ergo ista cum intelligibilis, invertibilis, æterna sit

(C'est

(C'eſt ce qu'on a prouvé plus haut) Deus eſt. Et in retract.
„ agens de l. 6. de Muſ. *Auguſtinus*. Res in eo digna cogni-
„ tione verſatur, quomodo a corporalibus, & ſpiritalibus, ſed
„ mutabilibus numeris, perveniatur ad immutabiles numeros,
„ qui jam in ipſa ſunt immutabili veritate : & ſic inviſibilia
„ Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur. *Tho-*
„ *maſſinus*: vides numeros, qui tam conſpicue videntur, in-
„ commutabiles videri, & in Deo, qui incommutabilis eſt ve-
„ ritas, videri. Et alibi: *Auguſtinus*: incommutabilem veri-
„ tatem numerorum quaſi cubile, & penetrale, vel regionem
„ quamdam, habitaculum, ſedemque numerorum. *Et infra*:
„ Omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris
„ modis ſecretum, & publicum lumen preſto eſſe ac ſe præ-
„ bere communiter. *Et infra*: Tranſcende ergo & animum ar-
„ tificis, ut numerum ſempiternum videas; Jam tibi ſapientia
„ de ipſa interiore ſede fulgebit, & de ipſo ſecretario veri-
„ tatis. *Thomaſſinus*: Conſtantiſſime ergo aſſeverat videri nu-
„ merorum æternam veritatem, & immutabilem, Deum. Quoad
„ figuras autem, *Auguſtinus* de ver. Rel. c. 30. Cum in om-
„ nibus artibus convenientia placeat, qua una ſalva & pul-
„ chra ſunt omnia: ipſa vero convenientia æqualitatem, uni-
„ tatemque appetat, vel ſimilitudine partium parium, vel gra-
„ datione diſparium; quis eſt, qui ſummam æqualitatem, vel
„ ſimilitudinem in corporibus inveniat, audeatque dicere, cum
„ diligenter conſideraverit, quodlibet corpus vere, ac ſimpli-
„ citer unum eſſe, cum omnia vel de ſpecie in ſpeciem, vel
„ de loco in locum tranſeundo mutentur, & partibus conſtent
„ ſua loca obtinentibus, per quæ in ſpatia diverſa dividuntur?
„ Porro ipſa vera æqualitas, ac ſimilitudo, atque ipſa vera, &
„ prima unitas non oculis carneis, neque ullo tali ſenſu, ſed
„ mente intellecta conſpicitur. Unde enim in corporibus, qua-
„ liſcumque appeteretur æqualitas, aut unde convincerentur
„ longe plurimum differre a perfecta, niſi ea, quæ perfecta
„ eſt, mente videretur? Si tamen quæ facta non eſt, perfecta
„ dicenda eſt: & illa nec loco tumida eſt, nec mutabilis tempore.

Tho-

„ *Thomassinus*: principalem ergo æqualitatem non sensu, non „ phantasmate, sed sola mente videri ita arguit, ex eaque uti „ lege omnium artium opera dijudicari . . . . . Cum autem „ æqualitas illa immutabilis, & immensa sit, nec tempori, nec „ loco obnoxia, cum perfecta, nec tamen facta sit, cum lex sit, „ de qua non judicant, sed secundum quam ut longe superio- „ rem, & supremam judicant mentes omnes creatæ, haud dubio „ Deus ipse est & lex artium, & ars omnipotentis Artificis, „ ut subdit ibidem *Augustinus*: hæc autem lex omnium artium, „ cum sit omnino incommutabilis; mens vero humana, cui ta- „ lem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit er- „ roris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quæ „ veritas dicitur: *Et rursus*: hæc est illa incommutabilis veritas, „ quæ lex omnium artium recte dicitur, & ars omnipotentis „ Artificis. *Thomassinus*: hinc ergo patescit Deum videri, cum „ lex illa & veritas æqualitatis, & unitatis per solam mentem „ videtur. *Et alibi rursum*: Hæccine amare facile est animæ, „ in quibus nihil, nisi æqualitatem, & similitudinem appetit, & „ paulo diligentius considerans, vix ejus extremam umbram, „ vestigiumque cognoscit? Deum vero amare difficile est, quem „ in quantum potest adhuc sordida, & saucia cogitans, nihil in „ eo inæquale, nihil sui dissimile, nihil disclusum locis, nihil „ variatum tempore suspicatur? An extruere moles ædificiorum, „ & hujuscemodi operibus delectat extendi, in quibus quid nisi „ numeri placeat? Non enim aliud invenio, quod in his æquale, „ & simile dicatur, quod non derideat ratio disciplinæ. Quod „ si ita est, cur ab illa verissima æqualitatis arce ad ista dela- „ bitur, & ruinis suis terrenas machinas erigit? *Thomassinus*: „ Vides æqualitatem ipsam Deum esse, & illam mente nostra „ videri, & usque adeo clare, certoque videri, ut plus quodam- „ modo quam corpora videatur.

13. Voila pour les rapports de quantité: venons aux rapports de perfections. C'est par ces rapports, que nous jugeons qu'une chose est meilleure, ou plus parfaite qu' une autre. Voici donc comment S. Augustin s'explique à ce sujet de lib.

arb.

arb. l. 3. c. 5. „ Humana anima naturaliter Divinis, ex qui-
„ bus pendet, rationibus connexa, cum dicit melius hoc fie-
„ ret quam illud, si verum dicit, & videt quod dicit, in illis,
„ quibus connexa est, rationibus videt. Or nous avons vû ci-dessus, que ces *raisons* Divines, auxquelles l'Ame est unie, & dont, ajoute ici S. Augustin, l'Ame dépend, ne sont que les idées mêmes des choses, qui sont en Dieu.

C'est par ces rapports de perfection, que l'homme voit en Dieu, qu'il doit regler, dit S. Augustin, ses jugements, & sa conduite. „ Sublimioris rationis (de Trinit. l. 12. c. 2.) judi-
„ care de istis corporalibus secundum rationes incorporales, &
„ sempiternas. Quæ nisi supra mentem humanam essent, incom-
„ mutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur
„ aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de
„ corporalibus &c. Illud vero nostrum, quod in actione cor-
„ poralium, atque temporalium tractandorum ita versatur, ut
„ non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est:
„ sed ex illa rationali mentis nostræ substantia, qua subhære-
„ mus intelligibili, atque incommutabili veritati, tanquam
„ ductum, & inferioribus tractandis, gubernandisque deputa-
„ tum est. *Et chap.* 7. Sicut de natura mentis diximus, quia
„ & si tota contempletur veritatem, imago Dei est, & cum
„ ex ea distribuitur, & quadam intentione derivatur ad actio-
„ nem temporalium, nihilominus ex qua parte conspectam con-
„ sulit veritatem, imago Dei est; ex qua vero intenditur in
„ agenda inferiora, non est imago Dei.

Ces passages ont donné lieu au P. Thomassin de distinguer dans l'homme ces trois facultés, l'entendement, la raison, & le sens, comme aussi ces trois opérations, qui leur répondent, l'intelligence, la science, & le sentiment. C'est par l'intelligence que l'Ame apperçoit les vérités éternelles, & immuables, c'est par le sens qu'elle reçoit les impressions des choses matérielles, & sensibles: & la raison, qui tient le milieu entre l'intelligence, & le sentiment, écoute, pour ainsi dire, l'intelligence pour juger du sentiment: elle apprend de

l'intelli-

l'intelligence les loix invariables, & par ces loix, elle juge des choses temporelles, qu'elle apperçoit par les sens.

14. Passons aux regles de la justice: „ Quid sit animus, (dit S. August. l. 8. de Trin. c. 6.) novimus ex nobis, inest „ enim animus nobis. Sed ubi novimus quid sit justus, etiam „ cum justi nondum sumus? Si extra nos novimus, in aliquo „ corpore novimus? Sed non est ista res corporis. In nobis „ igitur novimus quid sit justus. Non enim alibi hoc inve- „ nio, cum quæro, ut hoc eloquar, nisi apud meipsum. Et „ si interrogem alium, quid sit justus, apud seipsum quærit „ quod respondeat. An illud, quod videt, veritas est inte- „ rior, præsens animo, qui eam valet intueri? Neque om- „ nes valent. Et qui intueri valent, hoc etiam quod intuen- „ tur, non omnes sunt, hoc est, non sunt etiam ipsi justi „ animi; sicut possunt videre, ac dicere, quid sit justus ani- „ mus Quod unde esse potuerunt, nisi inhærendo etiam ipsi „ formæ quam intuentur, ut inde formentur, & sint justi „ animi &c. Homo ergo, qui creditur justus, ex ea forma, „ & veritate diligitur, quam cernit, & intelligit apud „ se ille, qui diligit; ipsa vero forma, & veritas, non est „ quomodo aliunde diligatur.

15. On voit ici formellement le sentiment du P. Malebranche. L'Ame se connoit elle-même, de la façon, dont elle se connoit en cette vie par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même: mais elle ne connoit la justice, qu'en voyant la forme même de la justice. Or cette forme, & cette vérité est Dieu même; car, comme le dit ici S. Augustin, on l'aime pour elle-même: d'ailleurs la justice ne peut nous être représentée par aucune idée distinguée d'elle, comme le dit encore expressément S. Augustin: „ Neque enim invenimus aliquid „ tale præter ipsam, ut eam, cum incognita est, credendo di- „ ligamus, ex eo quod jam tale aliquid novimus. Quidquid „ enim tale perspexeris, ipsa est, & non est quicquam tale, „ quoniam sola ipsa talis est, qualis ipsa est. *Idem Augustinus* de Trin. l. 14. c. 15. „ Hinc est quod etiam impii cogitant

„ æternitatem, & multa recte reprehendunt, recteque laudant „ in moribus hominum. Quibus ea tandem regulis judicant, „ nisi in quibus vident, quemadmodum quisque vivere debeat, „ etiamsi nec ipsi eodem modo vivant ? Ubi eas vident ? „ NEQUE ENIM IN SUA NATURA, cum procul dubio „ mente ista videantur, eorumque mentes constet esse muta- „ biles; has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis „ & hoc videre potuerit: nec in habitu suæ mentis, cum illæ „ regulæ sint justitiæ, mentes vero eorum constet esse injustas. „ Ubinam sunt istæ regulæ scriptæ, ubi quid sit justum, & „ injustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod non ha- „ bet? Ubi ergo scriptæ sunt, nisi in libro lucis illius, quæ „ veritas dicitur? Unde omnis lex justa describitur, & in cor „ hominis, qui operatur justitiam non migrando, sed tanquam „ imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo, & in ce- „ ram transit, & annulum non relinquit. Qui vero non ope- „ ratur, & tamen videt quid operandum sit, ipse est, qui ab „ illa luce avertitur, à qua tamen tangitur. Peut-on mé- connoître en de telles expressions le sentiment du P. Ma- lebranche.

Le P. Thomassin ne peut se rassasier d'inculquer un tel sen- timent. „ Tanti hæc mihi videntur, dit-il l. 3. c. 16. art. 1. „ esse momenti, ad mentem nostram illustrandam, roboran- „ damque puris, castisque, & Deo dignis regulis, ac lumini- „ bus, & ad res Divinas dispiciendas, ac pertractandas, ut „ nunquam nimis inculcari, repetique posse ea putem.

16. Mais écoutons-le, qui va rapporter un autre admira- ble passage de S. Augustin, où ce Saint Pere fondé sur la do- ctrine, que nous venons d'exposer, démontre invinciblement aux impies, qu'on ne sauroit sans contradiction prétendre ac- cuser Dieu d'injustice. „ Ecce (dit S. Aug. enarr. in ps. 61.) „ reprehendis Deum, quasi de iniquitate. Non reprehenderes „ iniquitatem, nisi videndo justitiam. Unde enim scis, quia „ hoc injustum est, nisi scias quid sit justum? Vides hoc inju- „ stum esse, utique ex aliqua regula justitiæ, cui comparans

quod

„ quod vides pravum, & cernens non convenire rectitudini re-
„ gulæ tuæ, reprehendis tanquam artifex discernens justum ab
„ injusto. Ergo, quæro a te, justum hoc esse unde vides?
„ Unde illud nescio quid, quo aspergitur anima tua, ex mul-
„ tis partibus in caligine constituta, nescio quid hoc, quod
„ coruscat menti tuæ? Unde hoc justum? Itane non habet fon-
„ tem suum? A te tibi est quod justum est, & tu tibi dare
„ potes justitiam? Nemo sibi dat quod non habet. Ergo cum
„ sis injustus, esse non potes justus, nisi convertendo te ad
„ quamdam justitiam manentem, a qua si recedis, injustus es,
„ ad quam si accedis, justus es. Te recedente, non deficit,
„ te accedente, non crescit. Ubi est ergo ista? Vade illuc,
„ ubi semel locutus est Deus, & ibi invenies fontem justitiæ,
„ ubi est fons vitæ. Cette justice, dont parle ici S. Augustin,
n'est évidemment que Dieu même, & c'est pourtant dans cette justice même qu'il soûtient, que nous voyons les regles de la justice: & comme l'impie ne peut condamner Dieu d'injustice sans connoître la justice, & que la justice, par laquelle il juge de l'injustice, est Dieu, il se contredit lui-même en accusant d'injustice la justice. Le P. Thomassin, pour animer les Théologiens à se rendre familieres de telles idées, remarque que S. Augustin prêchoit ceci au simple peuple.

17. Il est donc évident par tous les passages, qu'on a rapportés jusqu'ici, que S. Augustin a cru constamment, que pour connoître un objet immuable, tel que l'essence, & les propriétés des choses, il faut que cet objet, en tant qu'intelligible, & immuable, soit immédiatement présent à l'esprit, & que l'objet, en tant qu'intelligible, & immuable, n'est autre que la raison éternelle, & l'idée archetype de l'objet périssable, & créé. Il n'en faudroit pas davantage pour convaincre tout esprit équitable; mais persuadé que je suis, que ceux, pour qui j'écris, ne peuvent s'ennuyer à entendre parler S. Augustin, je suivrai le fil de ma Dissertation, & je prouverai encore, que cette vérité éternelle, qui est Dieu, selon S. Augustin, est aussi, selon ce Pere, la seule lumiere, qui puisse

 éclairer

éclairer notre esprit, & nous donner par sa présence immédiate l'intelligence des vérités immuables, & qu'en vain voudroit-on nous les enseigner, si l'esprit en consultant cette lumiere, ne venoit à les y découvrir. ,, De universis, (dit-il, l. de Mag. c. 11.) quæ intelligimus, non loquentem qui per-
,, sonat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus ve-
,, ritatem, verbis fortasse, ut consulamus admoniti. Ille autem,
,, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare di-
,, ctus est Christus, idest incommutabilis Dei virtus, atque
,, sempiterna sapientia. *Et rursum c.* 13. Cum vero de iis
,, agitur, quæ mente conspicimus, ea quidem loquimur, quæ
,, præsentia contuemur, in illa interiore luce veritatis, qua
,, ille, qui dicitur homo interior, illustratur, & fruitur. Sed
,, tunc quoque noster auditor, si & ipse illo secreto, ac sim-
,, plici oculo videt, novit quod dico, sua contemplatione non
,, verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo, vera dicens,
,, vera intuentem. Docetur enim non verbis meis, sed ipsis
,, rebus, Deo pandente manifestius. Itaque de his etiam in-
,, terrogatus respondere posset. Quid autem absurdius, quam
,, eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam
,, loquerer, ea interrogatus exponere? . . . . . . Quamob-
,, rem in iis etiam, quæ mente cernuntur, frustra cernentis
,, loquelas audit, quisquis eas cernere non potest; nisi quia
,, talia quandiu ignorantur, utile est credere. Quisquis autem
,, cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris judex lo-
,, quentis, vel potius ipsius locutionis. Nam plerumque scit
,, illa, quæ dicta sunt, illo ipso nesciente, qui dixit. Veluti
,, si quisquam Epicureis credens, & animam mortalem putans,
,, eas rationes, quæ de immortalitate ejus a prudentioribus tra-
,, ctatæ sunt, eloquatur, illo audiente qui spiritualia intueri
,, potest. Judicat iste eum vera dicere; at ille, qui dicit, utrum
,, vera dicat, ignorat, imo falsissima existimat. Num igitur pu-
,, tandus est ea docere, quæ nescit?

Non seulement S. Augustin établit nettement, que les Hommes ne sauroient rien nous apprendre, & qu'ils ne peuvent tout

au

au plus que tourner notre attention à consulter la vérité intérieure, qui habite en nous; mais il découvre encore en grand Philosophe la source du préjugé commun, qui nous fait regarder les hommes, comme nos véritables maîtres. C'est dans son liv. de magist. chap. dernier. „ Falluntur homines, „ ut eos, qui non sunt, magistros vocent, quia plerumque „ inter tempus locutionis, & tempus cognitionis, nulla mora „ interponitur; & quoniam post admonitionem sermocinantis „ cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit didicisse „ arbitrantur. Voila en effet ce qui trompe la plûpart des hommes dans leurs jugements, comme l'a depuis fort-bien remarqué l'Auteur de l'art de penser: *hoc post hoc: ergo ex hoc.* Mais un tel sophisme n'en a pu imposer à un génie, tel que S. Augustin. Et c'est en suivant les avis de ce sage moniteur, que le P. Malebranche a découvert dans la même lumiere les mêmes vérités.

Le P. Thomassin nourri de la lecture de S. Augustin n'en étoit pas moins vivement pénétré. „ Ne ipsi quidem (dit-il l. 3. chap. 6. art. 9.) artium fabrilium magistri opificia sua „ possunt ad eum perfectionis apicem provehere, quo conten- „ dunt, nisi sempiternam consulant veritatem . . . . . Unde „ Augustinus de fabris disserens: tu fabro corpus, tu animum „ membris imperitantem fecisti, tu sensum corporis, quo in- „ terprete trajiciat ab animo ad materiam id quod facit, & „ renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat præ- „ sidentem sibi veritatem, an bene factum sit. *Thomassinus*: „ quid usquam quæso non referendum erit rerum nostrarum ad „ summam veritatem, si & fabrilia referantur opera? Quid ma- „ gis innoxie poterat indulgeri humanæ menti, ut se unam de „ his consuleret, se audiret, sibi obsequeretur? At ne id quidem patitur casta, & germana Patrum Theologia.

18. Cette vérité immuable préside aux esprits immédiatement, comme cause exemplaire de leurs perceptions. „ Inter mentem „ nostram (dit encore S. Augustin l. de ver. Relig. c. ult.) Qua „ illum intelligimus Patrem, & veritatem, idest, lucem interiorem,

„ riorem, qua illum intelligimus, nulla interposita creatura „ est. *Et l.* 81. *qu. q.* 41. Cum homo possit esse particeps sa„ pientiæ secundum interiorem hominem, secundum seipsum, „ ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita natura for„ metur, & ideo nihil sit Deo conjunctius. *Et plus bas* : ad „ imaginem mentem factam volunt, quia nullâ substantia in„ terpositâ ab ipsa formatur veritate. *Et encore* : iste spiritus ad „ imaginem Dei nullo dubitante factus agnoscitur, in quo est „ intelligentia veritatis, hæret enim veritati nulla interposita „ creatura.

Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire : elles sont décisives en faveur de l'union immédiate de nos esprits avec l'essence de Dieu, victorieuses de tout esprit d'envie, & de contradiction. Aussi le P. Thomassin l. 3. c. 5. a. 13. a-t-il solidement réfuté les interprétations, par lesquelles on a prétendu détourner en un autre sens les expressions de S. Augustin. L'entreprise n'étoit pas difficile.

19; J'ose prier ceux, qui se plaindront de la longueur de cette Dissertation, de faire attention que je leur épargne encore la plus grande partie des passages, que je pourrois rapporter. Cette réfléxion ne sera peut-être pas inutile. Voici la conséquence, que j'en tire. On a vu que dans tous les endroits cités, les expressions de S. Augustin semblent autoriser le sentiment du P. Malebranche. Or il ne s'agit pas là d'un mot lâché incidemment dans la chaleur du discours : c'est un langage soûtenu, répété dans la plûpart des Livres de S. Augustin, qui reparoit sous la même forme dans ses rétractations, où il a eu soin de s'expliquer avec tant de netteté, & de précision.

Prétendre donc, que le sens de S. Augustin n'est pas celui, que ces expressions prises au pied de la lettre, & le plus naturellement qu'il se puisse, présentent nettement à l'esprit; n'est-ce pas accuser S. Augustin d'avoir affecté un langage amphibologique, pour faire entendre à ses Lecteurs tout le contraire de ce qu'il pensoit? Dira-t-on que ce sont des expres-

expreſſions figurées ? Mais S. Auguſtin, qui n'oublie rien, comme on peut le voir dans les paſſages cités, pour faire entrer ſon Lecteur dans ſa penſée, qui la tourne en tant de façons, & la préſente ſous tant de points de vue différents, pour mieux l'en inſtruire, & l'en convaincre, auroit-il toujours employé le ſtile figuré, ſi peu propre à ſon deſſein, n'auroit-il jamais expliqué nettement cette vérité, qu'il inculque avec tant de ſoin, & l'auroit-il toujours tenu captive ſous le voile des figures, & des ornements de l'éloquence.

20. Comme mon principal deſſein dans cette Diſſertation eſt de juſtifier le ſentiment du P. Malebranche, dont il eſt queſtion, dans l'eſprit des Théologiens philoſophes ; j'ai cru devoir ici réfuter par les principes mêmes de la Théologie la plus puiſſante objection, qu'on ait formée contre ſon ſyſtême : c'eſt un raiſonnement de M. Arnaud. Ce raiſonnement réfuté, il me ſera aiſé de prouver enſuite par les principes mêmes de S. Thomas, que le ſentiment de mon Auteur eſt inconteſtablement préférable à tout autre ſentiment, qu'on ait propoſé juſqu'ici. M. Arnaud pour combatre avec plus de force dans ſon Livre des vraies, & des fauſſes idées le ſyſtême du P. Malebranche, va l'attaquer dans ſon fondement, je veux dire, dans la diſtinction réelle entre la perception d'un objet, & l'idée, ou objet immédiat, qui repréſente l'objet matériel. M. Arnaud prétend, que les idées priſes pour des Etres repréſentatifs diſtingués de l'Ame ne ſont non plus que les formes ſubſtantielles péripatéticiennes, que des inventions de gens oiſifs, des ſuppoſitions purement phantaſtiques. Il dit que „ le P. Malebranche n'a poſé un tel principe comme indubitable, que faute de l'avoir bien éxaminé, & pour „ s'être laiſſé prévenir d'un ſentiment communément reçu par „ les Philoſophes, n'ayant pas pris garde, que c'étoit un reſte „ des préjugés de l'enfance, qui n'étoit pas mieux fondé que „ cent autres qu'il a rejettés.

Ainſi M. Arnaud (p. 37.) prend pour la même choſe l'idée d'un objet, & la perception de cet objet : il ajoute pourtant,

que

que cette chose, quoiqu'unique, a deux rapports, l'un à l'Ame, qui apperçoit, & qui est modifiée par cette perception, & l'autre à l'objet apperçu, que le mot de perception marque directement le premier rapport, & celui d'idée, le dernier; qu'en un mot, nos perceptions sont essentiellement, & par leur nature représentatives des objets apperçus, sans qu'il soit besoin d'une espece, ou d'un Etre représentatif.

21. Telle est la pensée de M. Arnaud. Un homme d'esprit de mes amis, à qui je communiquai un jour le plan de cet Ouvrage, ne me parut pas satisfait de mon choix. Il me dit que M. Bayle, malgré sa rare pénétration, témoignoit d'avoir encore moins entendu le P. Malebranche dans ses réponses à M. Arnaud, que dans la Recherche de la vérité; que ce n'étoit pas là un préjugé favorable au sentiment, dont je voulois entreprendre la défense contre l'éxamen de M. Locke.

M. Bayle dit à la vérité dans les nouvelles de la République des Lettres: mois d'Avril 1684. art. 2. qu'on a de la peine à comprendre qu'une opinion, comme celle-là (il parle de la distinction, que fait le P. Malebranche entre la perception, & l'idée, ou espece, qui en est l'objet immédiat) puisse être appuyée de quelques preuves, qu'il faut cependant demeurer d'accord, que cet Auteur n'en manque point. M. Bayle en reparle encore, mois de Mai 1685. art. 3. en ces termes:
„ Selon le sentiment du P. Malebranche, la perception d'une
„ idée est différente de l'idée même. La perception est une
„ modalité de notre Ame, mais l'idée ne l'est pas. Voila
„ ce que peu de gens comprennent. Mais on n'a pas raison
„ pour cela de le rejetter, puisque si l'on est capable d'ap-
„ profondir un peu les choses, on voit aisément, que ceux,
„ qui disent, que nous voyons les corps en eux-mêmes, &
„ qu'ils sont la véritable cause de l'idée que nous en avons,
„ prononcent des termes, dont le sens est aussi incompréhen-
„ sible qu'un cercle quarré.

D'ailleurs, selon M. Bayle, on peut fort-bien prouver, qu'une chose est telle, sans comprendre clairement, comment

elle

elle eſt telle. C'eſt une regle de raiſonnement trop connue, pour que je doive m'étendre à l'éclaircir. La Géométrie en fournit des exemples, malgré l'évidence qui y brille dans tout ſon éclat. Or le P. Malebranche avoue, qu'on ne ſauroit comprendre clairement, comment l'Ame eſt affectée par les idées dans ſes perceptions; puiſque ſelon lui, l'Ame ne ſe connoit en cette vie que confuſément, & par ſentiment intérieur; mais il ne laiſſe pas que de prouver par de fort-bonnes raiſons, que la connoiſſance claire ſuppoſe toujours une idée, ou un objet ſpirituel, & intelligible immédiatement préſent à l'eſprit, & diſtingué de ſes modalités. Au reſte voici le jugement, que M. Bayle portoit en général du P. Malebranche, & de ſes Ouvrages: mois de Mai 1684. art. 4.: „ On ne lui rendroit point de juſtice, ſi on ne reconnoiſſoit „ qu'on ne peut pas avoir le génie plus vaſte, plus étendu, „ plus pénétrant, & plus net qu'il l'a. Ceux, qui ſe plai„ gnent, qu'on ne comprend plus rien dans ſes Livres, s'en „ doivent prendre, ou à la petiteſſe de leur eſprit, ou au peu „ d'habitude qu'ils ont avec les matieres abſtraites; les prétendus eſprits forts devroient donc faire au moins ſemblant de comprendre quelque choſe dans le Pere Malebranche, & lui épargner les titres odieux, dont ils voudroient le flétrir, quand ce ne feroit, que par déférence pour le jugement qu'en a porté M. Bayle.

22. Je reviens à M. Arnaud. Je penſe qu'il eſt hors de doute, & tous les Théologiens en conviennent, que dans la viſion béatifique, les Bienheureux ne ſauroient voir Dieu par une perception repréſentative de ſon eſſence, comme, ſelon M. Arnaud, la perception que j'ai du Soleil, eſt une modalité de mon Ame eſſentiellement repréſentative du Soleil; mais que pour voir Dieu face à face, il faut, que l'eſſence de Dieu ſoit l'objet immediat de cette viſion, ou perception; qu'il faut, comme parle S. Thomas p. 1. q. 12. art. 5. que l'eſſence de Dieu ſoit comme la forme intelligible de l'entendement. „ Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per

 eſſen-

„ eſſentiam, ipſa eſſentia Dei eſt forma intelligibilis intelle-
„ ctus. De plus tous les Théologiens conviennent avec le même S. Thomas art. 8. & 9. que l'entendement, qui voit Dieu, voit auſſi en Dieu, du moins en partie les eſſences des choſes créées, qui ſont contenues éminemment dans l'eſſence de Dieu, en tant que cette Divine Eſſence, qui en contient toute la perfection, & la réalité les repréſente à l'entendement, de la même façon que celui, qui voit un miroir, voit auſſi les objets qui ſont repréſentés dans ce miroir. Je ne m'arrête pas à prouver cette vérité théologique, je la ſuppoſe, & je vais m'en ſervir pour défendre le principe du Pere Malebranche combatu par M. Arnaud. S'il étoit vrai, comme le prétend M. Arnaud, que la perception fût une modalité de l'Ame, eſſentiellement, & par ſa nature même repréſentative de ſon objet, il s'enſuivroit que l'eſprit ne pourroit appercevoir un objet, que dans ſes propres modalités. Car ce qui convient eſſentiellement à la perception, doit convenir à toute perception. Or eſt-il que l'entendement des Bienheureux n'apperçoit pas l'eſſence de Dieu, & les choſes qu'il voit en Dieu, dans ſes propres modalités, puiſque, comme on vient de le ſuppoſer avec tous les Théologiens, rien ne peut repréſenter à l'entendement l'eſſence de Dieu, que cette eſſence même, en tant qu'elle eſt, comme dit Saint Thomas, la forme intelligible de l'entendement. Donc il eſt faux que la perception ſoit eſſentiellement une modalité repréſentative de ſon objet.

Et s'il eſt faux, que toute perception ſoit eſſentiellement repréſentative de ſon objet, il ſera vrai que nulle perception n'eſt eſſentiellement repréſentative de ſon objet. Car ce qui appartient eſſentiellement à la perception en général, doit convenir à toute perception.

23. Il reſte donc à voir, ſi entre les perceptions il y en a quelques-unes, qui ſoient repréſentatives de leur objet, & d'autres, qui ne le ſoient pas; de ſorte que l'attribut de repréſentative, ou non repréſentative de ſon objet convienne

à la

à la perception, non essentiellement, comme on parle dans les Ecoles, mais par accident. Cette question est facile à décider. Il est évident, que la perception d'un objet considérée en elle-même, ou, pour me servir des termes de M. Arnaud, considérée selon le rapport qu'elle a à l'esprit qui apperçoit, est de même nature que la perception de tout autre objet; & qu'ainsi les perceptions des différents objets, ne sont pas différentes en elles-mêmes, & en tant qu'elles sont des modalités de l'Ame appercevante, mais qu'elles ne différent, que par des rapports extrinséques, par les rapports qu'elles ont à différents objets. C'est ce qui suit clairement de la doctrine de Monsieur Arnaud. Cela posé, il faut de toute nécessité, ou que toute perception soit représentative de son objet, ou que nulle perception ne soit représentative de son objet. Car bien qu'être représentative d'un objet, plutôt que d'un autre objet, soit une différence purement extrinséque par rapport à la perception; être représentative, ou n'être pas représentative est pourtant une différence intrinséque, qui regarde la perception en elle-même, & en tant qu'elle est une modalité de l'Ame. Or toute perception considérée en elle-même, & en tant qu'elle est une modalité de l'Ame, est de même nature. Donc ou toute perception est représentative de son objet, ou nulle perception n'est représentative de son objet. Or nous avons vû qu'il y a des perceptions, qui se font par le moyen d'un Etre représentatif, la perception, par exemple, d'un triangle que les Bienheureux voient en Dieu. Donc si toute perception est de même nature (j'entends toujours la perception d'un objet) toute perception doit se faire au moyen d'un Etre représentatif, & par conséquent nulle perception n'est essentiellement représentative de son objet.

Et assurément quand je connois évidemment le rapport d'égalité, qu'il y a entre un angle droit, & tout autre angle droit, je suis sûr qu'aucun esprit ne peut connoître ce rapport autrement, que je le connois. C'est là un privilége

inconteſtable de l'évidence. Or d'un côté je ſuis aſſuré par le principe théologique poſé ci-deſſus, qu'un Bienheureux, qui voit ce rapport d'égalité en Dieu, l'apperçoit au moyen d'un Etre repréſentatif, c'eſt-à-dire de l'Eſſence Divine, qui le lui repréſente. D'un autre côté je ſuis aſſuré par le privilége de l'évidence, que la perception, que le Bienheureux a de ce rapport d'égalité, ne peut être différente de la perception, que j'en ai moi-même; donc ſi on doit éclaircir les choſes obſcures par celles qui ſont claires, & hors de conteſtation, je dois inferer de là, que la perception, que j'ai moi-même de cet objet, ſe doit faire auſſi au moyen d'un Etre repréſentatif. On voit aſſez que tout ceci laiſſe en ſon entier la lumiere de gloire néceſſaire pour la viſion béatifique, ainſi que l'explique au long le Pere Thomaſſin dans ſon Traité *de Deo, Deique proprietatibus*. Mais ce ſeroit m'écarter de mon ſujet, que d'entreprendre ici cette matiere.

24. C'eſt pourquoi les Scholaſtiques ont enſeigné, qu'en cette vie l'Ame appercevoit les objets par ſon union avec certaines eſpeces intelligibles, qu'ils ſuppoſoient être des images parfaitement reſſemblantes à ces objets; mais que nulle eſpece créée, & finie ne pouvant être une reſſemblance parfaite de l'Eſſence de Dieu, il falloit pour voir cette Eſſence en elle-même, qu'elle fût elle-même immédiatement préſente à l'eſprit, & qu'enfin, dès qu'on voyoit l'Eſſence de Dieu, il n'étoit plus beſoin d'aucune eſpece créée repréſentative des objets pour les connoître, l'Eſſence Divine pouvant les repréſenter parfaitement, en tant qu'elle en contient la réalité, & la perfection. Rien n'eſt aſſurément mieux prouvé, que ce que Saint Thomas, & après lui tous les Scholaſtiques ont enſeigné, touchant la néceſſité de la préſence immédiate de Dieu pour voir Dieu, & de l'inutilité de toute eſpece créée pour voir quelque objet que ce ſoit, dès qu'on a l'Eſſence Divine immédiatement préſente à l'eſprit.

Mais

Mais ; s'il eſt vrai, que l'on a déja dès cette vie une idée poſitive de Dieu, & de ſa ſouveraine perfection, comme on le trouvera prouvé dans cet Ouvrage, & comme j'en apporterai bien-tôt une preuve déduite des principes de Saint Thomas ; s'il eſt vrai, dis-je, qu'on ait une idée poſitive de la ſouveraine perfection, quoique la perception, qu'on en a, différe à bien des égards de la viſion béatifique, ainſi que l'a démontré le P. Malebranche ; il s'enſuit toujours qu'on ne peut appercevoir cette ſouveraine perfection, ſans qu'elle ſoit elle-même préſente à l'eſprit, c'eſt-à-dire que l'eſprit ne peut la voir, ni dans ſes propres modalités, ni dans aucune eſpece créée, & cela par la même raiſon, qu'emploient ſouvent Saint Thomas, & les Théologiens, ſavoir que le fini, & le moins parfait ne ſauroient repréſenter l'infini, & le plus parfait. C'eſt ce qui a fait dire au P. Thomaſſin d'après Saint Auguſtin : „ Ex his, aliiſque ſexcentis „ apud Auguſtinum locis conſtat mente ipſam veritatem, „ ſapientiam, cæteraſque ejuſmodi formas videri coram „ & præſentes, quæ tamen non aliud ſunt, quam Deus ipſe. Il avoit exclut un peu plus haut tout ce qu'on appelle *Speciem vicariam*, de la perception, que nous avons de Dieu dès cette vie.

Et s'il eſt conſtant, que l'Eſſence de Dieu eſt immédiatement préſente à l'eſprit, la raiſon, par laquelle Saint Thomas exclut toute eſpece créée pour la repréſentation des objets, qui ſont contenus éminemment en Dieu, aura lieu auſſi pour exclure de nos connoiſſances, dès cette vie même, toutes les eſpeces repréſentatives de l'Ecole ; puiſque l'Eſſence de Dieu immédiatement préſente à l'eſprit peut nous les repréſenter.

25. Mais non ſeulement l'Eſſence de Dieu peut nous repréſenter ces objets, mieux que toutes les eſpeces repréſentatives de l'Ecole ; mais encore il me paroit qu'on peut fort-bien prouver par les principes mêmes de Saint Thomas, qu'il n'y a que Dieu, qui puiſſe repréſenter à l'eſprit un objet

diſtin-

distingué de cet esprit, & que tout autre Etre créé en est par sa nature absolument incapable.

Saint Thomas 1. 2. q. 51. a. 1. ad 2. établit ce principe. „ Id, quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem si-„ litudinem ejus, quod cognoscitur, unde sequeretur, si po-„ tentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod es-„ set similitudo, & actus omnium. Unde oportet quod „ superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ spe-„ cies intelligibiles, quæ sint similitudines rerum intelle-„ ctarum. Et l. 3. cont. Gent. c. 39. „ Similitudo intelli-„ gibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam sub-„ stantiam, oportet quod sit ejusdem speciei, vel potius „ species ejus.

Saint Thomas p. 1. qu. 84. art. 2. ad 3. établit d'un autre côté cet autre principe. „ Quælibet creatura habet esse „ finitum, ac determinatum. Unde essentia superioris crea-„ turæ etsi habet quamdam similitudinem inferioris creaturæ, „ prout communicant in aliquo genere, non tamen com-„ plete habet similitudinem illius, quia determinatur ad ali-„ quam speciem, præterquam est species inferioris creaturæ. „ Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad „ omnia, quæ in rebus inveniuntur, sicut universale princi-„ pium omnium.

De ces principes de Saint Thomas il suit. 1. Que pour appercevoir un objet, il faut, selon ce S. Docteur, que la ressemblance intelligible de cet objet soit présente à l'esprit. C'est ce que l'expérience confirme aussi. Quand on pense à un cercle, on trouve comme en soi-même la ressemblance, & l'image d'un cercle.

2. Que cette ressemblance intelligible doit contenir l'acte, ou soit la réalité, & la perfection de l'essence même de la chose qu'on connoit. C'est ce que la raison prouve aussi. Car c'est par cette ressemblance intelligible, que se fait à l'esprit la représentation de l'objet. Cette ressemblance ne pouvant donc représenter ce qu'elle ne contient pas, il faut

qu'elle

qu'elle contienne tout ce qui eſt repréſenté, tout ce que l'eſprit connoit de cet objet.

3. Saint Thomas conclut de là, que l'Ange même ne peut connoître toutes choſes dans ſa propre faculté intellective, c'eſt-à-dire, dans ſes propres modalités; parcequ'autrement il s'enſuivroit qu'il feroit la reſſemblance, & l'acte intelligible de toutes choſes, ce qui ne convient qu'à Dieu; en tant qu'il eſt le principe univerſel de toutes choſes. Il faut donc, dit S. Thomas, qu'à la puiſſance intellective de l'Ange, s'uniſſent les eſpeces intelligibles, ou reſſemblances des objets. Cette raiſon eſt déciſive contre M. Arnaud.

4. La raiſon, ſur laquelle s'appuie S. Thomas, eſt que; quoiqu'une créature ſupérieure, ou plus parfaite ait quelque reſſemblance avec la créature inférieure, & moins parfaite, en tant qu'elles conviennent en quelque genre, elle n'en a pourtant pas la reſſemblance parfaite, parcequ'étant déterminée à une eſpece particuliere différente de l'eſpece particuliere de la créature inférieure, elle ne contient pas en elle-même, ce qui conſtitue proprement cette eſpece; elle ne peut donc le repréſenter, c'eſt-à-dire en repréſenter l'attribut différentiel, & les propriétés, qui en découlent.

5. Ce raiſonnement de Saint Thomas peut s'adapter aiſément à tout autre créé que ce ſoit, qui par la même raiſon, doit être déterminé à une eſpece particuliere diſtincte. Ainſi un accident créé ſuppoſé repréſentatif d'un cercle, par exemple, s'il n'eſt pas formellement un véritable cercle, aura une eſſence diſtinguée de l'eſſence d'un cercle: il pourra donc beaucoup moins la contenir, ou la repréſenter que la puiſſance intellective de l'Ange. D'ailleurs ſans adopter ces accidents repréſentatifs abſolument incompréhenſibles, l'Eſſence de Dieu, ſelon Saint Thomas, contient en ſoi la reſſemblance parfaite, & parfaitement intelligible de tous les Etres, & il n'eſt pas douteux, qu'elle ne puiſſe les repréſenter à l'entendement. Donc, ſi pour connoître un objet il faut une reſſemblance intelligible de cet objet, laquelle

quelle en contienne toute la réalité, si l'Ame ne peut trouver cette ressemblance, non plus que l'Ange en elle-même, dans sa faculté intellective, & dans ses propres modalités, si cette ressemblance ne peut non plus se trouver en aucun Etre créé que ce soit; parce qu'étant fini, & déterminé, il ne peut, selon Saint Thomas contenir la ressemblance éxacte d'un autre Etre, il s'ensuit évidemment, que ce n'est qu'en Dieu que l'Ame peut trouver cette ressemblance intelligible, & qu'elle ne peut par conséquent rien connoître, que par son union immédiate avec Dieu.

26. Pour ne pas interrompre le fil de mon raisonnement, j'ai différé jusqu'ici à rapporter le principe de Saint Thomas, par lequel j'ai avancé un peu plus haut, qu'on pouvoit prouver, que nous avons dès cette vie une idée positive de la souveraine perfection. Ce principe se trouve clairement énoncé dans la quatriéme preuve, par laquelle ce Saint Docteur établit l'éxistence de Dieu en sa somme p. 1. qu. 2. art. 3. „ Quarta via, dit-il, sumitur ex gradi-„ bus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus „ aliquid magis, & minus bonum, & verum, & nobile, & „ sic de aliis hujusmodi. Sed magis, & minus dicun-„ tur de diversis, secundum quod appropinquant diversi-„ mode ad aliquid, quod maxime est. Sicut magis cali-„ dum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est „ igitur aliquid, quod est verissimum, & optimum, & no-„ bilissimum &c.

L'esprit ne peut donc juger des différents degrés de perfection des différents Etres, ni même les reconnoître; qu'autant qu'il les rapporte à la souveraine perfection, qui est la seule regle, par laquelle il puisse juger de leur plus, ou de leur moins de perfection, selon qu'il voit qu'ils s'en approchent, ou s'en écartent davantage. Or on ne peut rien rapporter à une regle, si on ne la connoit. L'esprit doit donc connoître la souveraine perfection, si c'est uniquement

par elle, comme le dit S. Thomas, que l'esprit découvre les différents degrés de perfection des créatures.

De ce principe il s'ensuit premierement, que l'idée, que nous avons de la souveraine perfection, est une idée positive; car une idée négative ne peut représenter que la négation, ou la privation de quelque chose de positif. Or l'idée de la souveraine perfection représente une chose très-positive; puisque la souveraine perfection n'est pas la négation, ou la privation de quelque chose de positif, autrement ce seroit le néant absolu & total.

Il s'ensuit en second lieu, que rien de créé, ou de fini ne sauroit représenter la souveraine perfection; car une chose ne peut représenter ce qu'elle ne contient pas. L'esprit ne peut donc l'appercevoir, ni dans ses propres modalités, ni dans aucune espece créée; il ne peut l'appercevoir qu'en Dieu, où cette souveraine perfection subsiste uniquement. Ainsi l'idée de la souveraine perfection est une preuve autentique de l'éxistence de la souveraine perfection, ou ce qui revient au même, de l'Etre souverainement parfait.

Il s'ensuit troisiémement, que l'idée de la souveraine perfection précéde en nous l'idée, que nous pouvons avoir de la perfection, ou imperfection des créatures, ou de leur plus grande, ou moindre perfection, & qu'ainsi l'idée de Dieu ne sauroit être formée en étendant à l'infini les perfections, que nous découvrons dans les créatures. Car pour étendre ces perfections, il faut que nous ayions déja l'idée du plus, & du moins parfait. Or selon le principe de Saint Thomas expliqué ci-dessus, nous ne connoissons le plus, & le moins parfait, qu'en les rapportant au souverainement parfait. Donc l'idée du souverainement parfait précéde l'idée du plus, ou moins parfait. Donc l'idée de Dieu ne se forme pas des idées des créatures.

Ici l'on m'objectera sans doute, que malgré tout ce que je viens d'avancer, Saint Thomas n'a pourtant pas cru

qu'on vît tout en Dieu, dès cette vie. Je réponds premierement, que je ne dispute point ici du sentiment de Saint Thomas. Je n'ai fait que rapporter quelques-uns de ses principes, & en déduire quelques conséquences, qui m'ont paru assez naturelles. Ce sera au Lecteur équitable, & éclairé à juger, si elles sont telles. Je réponds en second lieu, que Saint Thomas, quelque fidélement attaché qu'il fût aux principes de Saint Augustin dans la Théologie, n'a pas laissé que de suivre une autre route dans la Philosophie. Saint Augustin a cultivé la Philosophie de Platon, Saint Thomas celle d'Aristote, qui étoit en vogue de son tems. „ In hujusmodi causa aliud D. Augustino videri solet, „ cui cave quemquam anteponas ; nec enim doctior vir fuit „ Augustino quisquam, nec clarior : aliud autem videtur „ D. Thomæ maximo, gravissimoque Theologo, atque Phi- „ losopho. D. Augustino Plato summus est, D. Thomæ „ summus est Aristoteles. Sic fere res habent, ut id do- „ ctrinæ genus quisquam maxime probet, cui a teneris an- „ nis maxime assuetus est. Je cite Melchior Canus de loc. Theol. l. 10. chap. 5. Car quelques palpables que soient les choses qu'on avance, on court toujours risque de trouver des incrédules, si on n'a soin de les appuyer de quelque grande autorité. Aristote étoit extrêmement accrédité parmi les Savants de ce tems là, & il s'en trouvoit d'assez passionnés, pour ne pas balancer à rejetter les dogmes mêmes de la Religion, dès qu'ils ne pouvoient les accorder avec les principes de ce Philosophe. Saint Thomas voulut aller au devant d'un abus si dangereux : par les heureux efforts de son puissant génie, il dompta la Philosophie d'Aristote pour la faire servir à la Religion, & ôta aux libertins toute espérance de s'en servir pour la combatre. Tel fut, peut-être, l'unique but de Saint Thomas dans le choix qu'il fit de la Philosophie d'Aristote ; mais quoiqu'il en soit, comme Aristote s'est presque toujours servi de termes généraux dans sa Philosophie, il n'est pas

étonnant,

étonnant, que Saint Thomas ait quelquefois suivi la même méthode dans ses explications philosophiques. C'est ainsi que pour expliquer l' intellection, Saint Thomas se sert quelquefois des termes de participation, & d' impression de la lumiere Divine. Or çe sont là, comme on le voit, des termes généraux, qui peuvent admettre des explications plus particulieres. Je ne crois pas que ce que je viens de dire, puisse blesser en aucune façon le respect dû à ce grand Docteur de l'Eglise, pour qui la vanité seule obligeroit de montrer une estime toute particuliere, ceux-là mêmes, à qui la vérité n'arracheroit pas les sentiments de la plus sincere vénération.

Je pense maintenant, qu' à l'abri d'une autorité aussi respectable, que celle de Saint Augustin, le P. Malebranche devra être à couvert des titres odieux de réveur & de visionnaire, dont on l'a chargé, pour avoir soûtenu, & éclairci le sentiment de Platon, & de Saint Augustin sur la nature, & l'origine des idées.

27. Voici en quoi il l'a éclairci. Du tems de Saint Augustin on croyoit encore, que les qualités sensibles, telles que la lumiere, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid &c. étoient des modifications des corps. Or comme nous voyons, que les corps varient sans cesse dans ces sortes de qualités, Saint Augustin en concluoit avec raison, qu'on ne pouvoit voir les corps en Dieu, mais seulement les essences, & les propriétés immuables des choses. Mais Descartes ayant par la plus hardie de toutes les entreprises dépouillé les corps de ces sortes de qualités, & ayant persuadé au monde, qu'elles ne sont réellement que des modalités de l' Ame, le P. Malebranche prit de là occasion de distinguer dans la perception d'un objet matériel, tel que le Soleil, l' étendue intelligible du Soleil immédiatement présente à l'esprit, d'avec le sentiment vif de lumiere, & de chaleur, dont l'Ame est modifiée à son occasion. La lumiere, & la chaleur étant des modifications

 de

de l'Ame, elle ne fait que les sentir; parce qu'il est de la nature de l'Ame de se sentir elle-même, comme le dit quelque part Monsieur Locke. Mais pour ce qui est de l'étendue intelligible, comme elle représente à l'esprit un objet distingué de lui, elle ne peut en être une modalité, elle ne peut que se trouver en Dieu, qui renferme en soi la perfection, & la ressemblance archetype de toutes choses: l'esprit la voit donc en Dieu. Et c'est en ce sens que le P. Malebranche dit, que l'esprit voit les objets mêmes matériels en Dieu.

28. Cette distinction n'est pas inutile. Elle peut servir, par exemple, à répondre très-solidement à une objection assez forte, qu'on pourroit former contre la quatriéme preuve de l'éxistence de Dieu de Saint Thomas alleguée ci-dessus. Il n'est pas nécessaire, pourroit-on dire, d'avoir l'idée de la souveraine chaleur, pour s'appercevoir que la chaleur, qu'on sent aujourd'hui, est la plus grande qu'on ait jamais sentie: donc il n'est pas non plus nécessaire d'avoir l'idée d'une souveraine perfection pour juger du plus, & du moins des degrés de perfection. Je réponds que l'Ame sent en elle-même la chaleur; puisque la chaleur est une de ses modifications. C'est pourquoi elle n'a pas besoin de sentir l'extrême chaleur, pour juger que la chaleur, qu'elle sent aujourd'hui, est plus vive que celle qu'elle éprouvoit hier. Mais pour ce qui est des degrés de perfection, comme l'Ame ne les sent pas en elle-même, elle n'en peut juger, qu'en les comparant avec un terme, ou une idée, qui en soit comme la regle, & la mesure commune; & tout de même qu'on ne pourroit juger qu'une ellipse approche plus du cercle, qu'un quarré en comparant simplement ces deux figures, sans les rapporter au cercle; ainsi une chose n'étant plus parfaite qu'une autre, qu'en tant qu'elle approche plus de la souveraine perfection; pour juger de ce plus, ou de moins de proximité, il faut avoir l'idée de la souveraine perfection.

29.

29. Le ſentiment, qu'on voit toutes choſes en Dieu, n'eſt pas le ſeul endroit remarquable de la Recherche de la vérité. Ce Livre eſt rempli d'un grand nombre de vues, peut-être encore plus intereſſantes, & qui peuvent contribuer à éclaircir, ou à défendre pluſieurs vérités, que la Religion nous enſeigne. Mr. Nicole en a fait d'heureuſes applications dans ſes inſtructions théologiques, & morales ſur le ſymbole. Je me contenterai de rapporter celle, qui regarde la propagation du Péché originel ſect. 4. ch. 2.

„ D. Comment le péché d'Adam a-t-il pu paſſer à ſes enfants ?

„ R. Il ne faut pas prétendre qu'on puiſſe donner beaucoup „ de lumiere ſur une choſe ſi incompréhenſible. Voici ce qu'on „ en peut dire de plus probable.

„ L'expérience fait voir, que les inclinations des Peres ſe „ communiquent aux enfants, & que leur Ame venant à „ être jointe à la matiere qu'ils tirent de leurs parents, „ elle conçoit des affections ſemblables à celles de l'Ame de „ ceux, dont ils tirent la naiſſance; ce qui ne pourroit être, „ ſi le corps n'avoit certaines diſpoſitions, & ſi l'Ame des „ enfants n'y participoit, en concevant des inclinations pa- „ reilles à celles de leurs Peres, & de leurs Meres, qui „ avoient les mêmes diſpoſitions de corps. Cela ſuppoſé, „ il faut concevoir qu'Adam en péchant ſe précipita avec „ une telle impétuoſité dans l'amour des créatures, qu'il ne „ changea pas ſeulement ſon Ame; mais qu'il troubla l'œco- „ nomie de ſon corps; qu'il y imprima les veſtiges de ſes „ paſſions, & que cette impreſſion fut infiniment plus forte, „ & plus profonde, que celles qui ſe font par les péchés, „ que les Hommes commettent préſentement. Adam devint „ donc par là incapable d'engendrer des enfants, qui euſ- „ ſent le corps autrement diſpoſé que le ſien. De ſorte que „ les Ames étant jointes au moment qu'elles ſont créées à „ ces corps corrompus, elles contractent les inclinations con- „ formes aux traces, & aux veſtiges imprimés dans ces corps.

Et

„ Et c'eſt ainſi qu'elles contractent l'amour dominant des créa-
„ tures, qui les rend ennemies de Dieu.

„ D. Mais pourquoi les Ames, qui ſont des ſubſtances ſpi-
„ rituelles, contractent-elles certaines inclinations, à cauſe
de certaines diſpoſitions de la matiere?

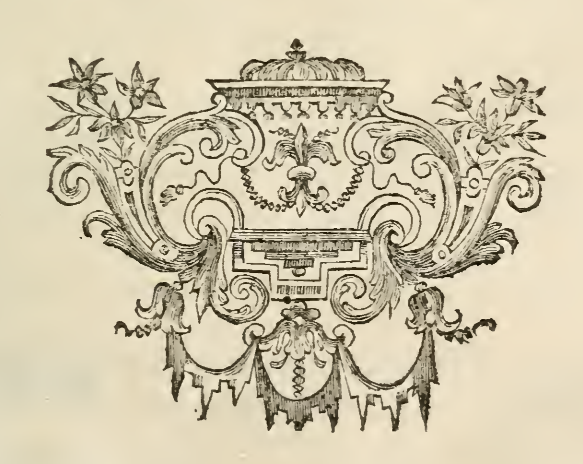
„ R. On peut pour expliquer cela ſuppoſer, que Dieu en
„ formant l'Etre de l'Homme par l'union d'une Ame ſpi-
„ rituelle avec une matiere corporelle; & voulant que les
„ Hommes tiraſſent leur origine d'un ſeul, avoit établi ces
„ deux loix, qu'il jugea néceſſaires pour un Etre de cette
„ nature. La premiere, que le corps des enfants ſeroit ſem-
„ blable à celui des Peres, & auroit à peu près les mêmes
„ impreſſions, à moins que quelque cauſe étrangere ne les
„ altérât. La ſeconde, que l'Ame unie au corps auroit cer-
„ taines inclinations, lorſque ſon corps auroit certaines im-
„ preſſions. Ces deux loix étoient néceſſaires pour la pro-
„ pagation du genre humain, & elles n'euſſent apporté au-
„ cun préjudice aux Hommes, ſi Adam en conſervant ſon
„ innocence eût conſervé ſon corps dans l'état, auquel Dieu
„ l'avoit formé; mais l'ayant altéré, & corrompu par ſon
„ péché, la juſtice ſouveraine de Dieu infiniment élevée au
„ deſſus de la nôtre, n'a pas jugé qu'elle dût pour cela
„ changer les loix établies avant le péché, & ces loix ſubſi-
„ ſtant, Adam a communiqué à ſes enfants un corps corrom-
„ pu, & les Ames jointes à ce corps ont contracté ces incli-
„ nations corrompues.

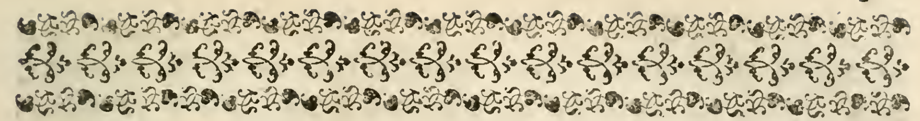
Toute cette doctrine n'eſt qu'un abrégé de ce que dit le P. Malebranche dans la Recherche de la vérité, où il explique cette matiere avec beaucoup plus d'étendue. Il y éclaircit les principes, ſur leſquels cette explication du Péché originel eſt appuyée, il réſout les difficultés, qui pourroient les obſcurcir, & par une ſuite de conſéquences, dont il fait toujours ſentir la liaiſon avec les principes établis, il forme ſur une matiere ſi difficile, & ſi obſcure un ſyſtême, qui étonne par ſa clarté, & par le

juſte

juste rapport, qu'on y entrevoit avec les vérités les plus constantes.

Cet échantillon peut servir de preuve à ce que j'ai souvent ouï dire à une personne d'un rare génie, non moins versée dans la connoissance de la Religion, que dans les principes de la Philosophie, qu'il viendroit peut-être encore un tems, où l'on emploiroit utilement la doctrine du P. Malebranche contre cet esprit de libertinage, qui ne se manifeste déja que trop : esprit de séduction, qui doit être, selon M. Bossuet dans son explication de l'Apocalipse, une des plus terribles persécutions, que l'Enfer suscitera dans les derniers tems contre l'Eglise de JESUS-CHRIST.





SECTION PREMIERE

Des Idées en général, & des différentes manieres d'appercevoir les objets.

CHAPITRE I.

Examen des difficultés de M. Locke contre la division de toutes les manieres de voir les objets extérieurs, proposée par le Pere Malebranche.

1. Le Pere Malebranche a puisé dans Platon, & dans Saint Augustin son sentiment qu'on voit toutes choses en Dieu. 2. La découverte qu'a fait Descartes, que les qualités sensibles ne sont pas dans les objets extérieurs, a fourni au Pere Malebranche le moyen de le perfectionner. 3. Objection de Locke contre la division des manieres de voir du Pere Malebranche, prise de la foiblesse de l'esprit humain. 4. Réponse. 5. Il y a contradiction qu'on puisse voir les objets hors que d'une des cinq manieres proposées par Malebranche. 6. Qu'il y a des propositions inconcevables de deux sortes, & quand l'on doit suspendre son jugement à leur égard. 7. Il est une fausse modestie, qui ne tend qu'à jetter dans le Pyrrhonisme: abus qu'en fait M. Locke.

1. LE Pere Malebranche après avoir découvert dans le premier, & le second Livre de son ouvrage les erreurs des sens, & de l'imagination, explique dans la premiere partie du troisiéme Livre, l'usage qu'on doit faire de l'entendement pur dans la recherche de la vérité: dans la seconde partie de ce même Livre, il décide une des plus curieuses, & plus importantes questions

de la Métaphysique, à savoir ce que sont les idées, par le moyen desquelles l'esprit connoit tout ce qu'il connoit; il y établit le sentiment qu'on voit toutes choses en Dieu, c'est-à-dire que ce qui est immédiatement présent à l'esprit, quand il apperçoit un objet qui est hors de lui, n'est point une espece créée, qui en porte la ressemblance; mais l'archetype, ou idée éternelle & intelligible, par laquelle Dieu l'a connue de toute éternité, & selon laquelle il l'a produite dans le tems.

Platon est le premier Philosophe, que l'on sache qui ait proposé, & enseigné ce sentiment. Saint Augustin, & quelques autres Peres de l'Eglise l'ont embrassé, & c'est en vain que quelques Auteurs ont voulu par des interprétations forcées, ravir au systême du Pere Malebranche des défenseurs si illustres: leurs passages sont formels: le Pere Malebranche ne dit rien de plus précis, de sorte que par de semblables interprétations, on seroit en droit de faire penser à ces mêmes Auteurs, le contraire de ce qu'ils enseignent formellement, & de faire dire au Pere Malebranche même, qu'il est faux qu'on voit toutes choses en Dieu.

2. Ce sentiment pourtant, quoiqu'appuyé sur des fondements très-solides, devoit être nécessairement sujet à des difficultés considérables dans un tems, où l'on ne savoit point encore assez bien distinguer les propriétés de l'esprit d'avec celles du corps, & où l'on croioit que les qualités sensibles étoient des modifications de la matiere; mais Descartes ayant fait le premier cette distinction propre à répandre tant de lumiere dans la vraie Philosophie, il n'a rien manqué au Pere Malebranche de ce qui pouvoit contribuer à dissiper ces difficultés, & conduire ce sentiment au jour de l'évidence même, & au dernier point de sa perfection.

C'est ce que cet Auteur éxécute avec beaucoup de succès à l'égard des esprits attentifs, dans la seconde partie de son troisiéme Livre, où pour le faire avec une méthode qui ne laissât rien à souhaiter, après avoir expliqué ce que c'est

qu'idée,

qu'idée, & la différence qu'il y a entre appercevoir par idées, ou ſimplement connoître, & appercevoir par ſentiment, ou ſimplement ſentir, il propoſe toutes les manieres poſſibles, dont on peut dire qu'on voit les objets de dehors : il éxamine par ordre celle qui eſt la plus vraiſemblable, ou pour mieux dire, il démontre l'impoſſibilité, ou contradiction qu'il y a en toutes les autres, excepté la ſienne, qu'il appuie enſuite par des preuves très-convaincantes.

3. C'eſt auſſi par là que M. Locke commence ſa critique. „ Il y a une choſe, dit-il, qui m'a frapé dès l'entrée même „ de l'ouvrage du Pere Malebranche : c'eſt qu'après avoir „ expoſé toutes les manieres, dont il croit qu'on peut ex- „ pliquer ce que c'eſt que l'entendement humain, combien „ elles ſont inſuffiſantes pour rendre quelque bonne raiſon de „ nos idées, & les difficultés auxquelles ces explications „ ſont ſujettes : il éleve tout à coup ſon nouveau ſyſtême, „ qu'on voit toutes choſes en Dieu ſur la ruine des anciens „ ſyſtêmes; comme ſi le ſien devoit être vrai, parceque les „ autres ne le ſont pas, & qu'il eſt impoſſible d'en trouver „ un meilleur. Mais ce n'eſt là qu'un argument *ad ignoran-* „ *tiam*, & qui perd toute ſa force, dès qu'on vient à réfle- „ chir à quel point l'eſprit humain eſt foible & borné, qu'on „ eſt aſſez humble pour avouer qu'il peut y avoir bien des „ choſes, que nous ne pouvons jamais eſpérer de compren- „ dre entiérement, & pour convenir que Dieu n'eſt pas obli- „ gé, ni d'aſſujettir ſes opérations à notre maniere de con- „ cevoir, ni de les proportionner à la portée de notre enten- „ dement. Ainſi ce n'eſt pas aſſez pour me guérir de mon „ ignorance, qu'une hypothéſe vaille mieux que quatre ou „ cinq autres qu'on propoſe, & qui ſont toutes défectueuſes ; „ outre celà il faut qu'elle ſe ſoutienne par elle-même, & „ qu'elle ne ſoit pas auſſi inintelligible que celles qu'on „ rejette.

4. Ce raiſonnement de M. Locke ſemble ſuppoſer en premier lieu, que le Pere Malebranche n'apporte d'autres preuves

de son systême que la réfutation des autres opinions, ce qui est faux, comme on le verra dans la suite. Il paroit en second lieu, qu'il ne regarde pas comme absolument éxacte, la division de toutes les manieres de voir les objets de dehors, rapportée par le Pere Malebranche, car si cette division étoit éxacte, on ne sauroit nier qu'en réfutant solidement toutes les autres, celle qui reste ne soit parfaitement bien établie. Or pour la rendre suspecte cette division, il n'apporte qu'une raison générale, qu'il fait valoir aussi-bien que les Pyrrhoniens en toutes sortes d'occasions, tirée de la foiblesse de l'esprit humain, qui est telle, que de ce qu'une chose lui est inconcevable, il ne s'en suit pas que cette chose ne puisse être. Mais quelque convaincu que l'on soit de la foiblesse de l'esprit humain, on n'est pas moins assuré qu'il ne sauroit y avoir de milieu entre des propositions contradictoires, & que par conséquent la fausseté prouvée d'une contradictoire, ne soit démonstration de la vérité de l'autre. M. Locke devoit donc rapporter au long les cinq manieres de voir, proposées par le Pere Malebranche, & un Lecteur un peu intelligent n'auroit pas manqué de comprendre, en les comparant ensemble qu'elles sont tellement contradictoires, qu'il faut que l'une d'entr'elles soit la vraie, supposé que les autres soient toutes fausses. M. Arnaud lui-même, quoique si sérieusement engagé à-réfuter le sentiment du Pere Malebranche, dont il est ici question, n'a pu en disconvenir. Aussi s'est-il appliqué à soutenir la quatriéme maniere, qui est celle des modalités *représentatives*. Mais voici les paroles de Malebranche.

„ Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire, que les „ idées que nous avons des corps, & de tous les autres objets „ que nous n'appercevons point par eux-mémes, viennent de „ ces mêmes corps, ou de ces objets: ou bien que notre ame „ ait la puissance de produire ces idées: ou que Dieu les ait „ produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise „ toutes les fois qu'on pense à quelque objet: ou que l'ame „ ait en elle-même toutes les perfections, qu'elle voit dans

ces

„ ces corps, ou enfin qu'elle ſoit unie avec un Etre tout-par-
„ fait, & qui renferme généralement toutes les perfections
„ intelligibles, ou toutes les idées des Etres créés.

5. Certainement ſi on ne peut connoître ni voir les objets, qui ſont hors de nous, immédiatement, & par eux-mêmes, mais ſeulement par le moyen, ou l'intervention de leurs idées, comme le P. Malebranche le prouve au commencement de cette ſeconde partie; & M. Locke le ſuppoſe évident dans ſon traité de l'entendement humain, il faut que l'idée, qui repréſente immédiatement à l'eſprit quelque objet, ſoit quelque choſe de réel en cet eſprit : or cette idée ou elle eſt une réalité diſtinguée de l'eſprit, qui apperçoit, ou elle n'en eſt pas diſtinguée : ſi elle n'en eſt pas diſtinguée, il faut que l'idée ſoit la perception même de l'eſprit, de ſorte que cette perception lui repréſente les objets diſtingués de lui, & c'eſt la quatriéme maniere de voir propoſée par le P. Malebranche, & ſoutenue par M. Arnaud. M. Locke lui-même eſt de ce ſentiment dans ſon traité de l'entendement. Si elle en eſt diſtinguée, il faut de nouveau que cette réalité ſoit en Dieu, ou hors de Dieu il n'y a pas non plus de milieu : ſi elle eſt en Dieu, c'eſt la cinquiéme maniére de voir propoſée & prouvée par le P. Malebranche : ſi elle eſt hors de Dieu, & qu'elle ſoit par conſéquent un Etre créé, il faut de nouveau ou que Dieu l'a crée immédiatement de rien, & l'imprime à l'entendement; ce qui eſt la troiſiéme maniere; ou que quelque cauſe naturelle la produiſe; & alors cette cauſe, ou c'eſt l'eſprit même ou les objets matériels, & ce ſont la ſeconde, & la premiere des manieres de voir que le P. Malebranche propoſe : en un mot ſi les idées ne peuvent être des modifications de l'ame, ni aucune réalité créée, il faut de toute néceſſité que les idées ſoient en Dieu, ſi elles ſont quelque choſe de réel, & qui affecte l'ame; n'y ayant donc aucun milieu, entre ces cinq manieres de voir, on peut comprendre que c'eſt avec raiſon que le P. Malebranche après les avoir propoſées, conclut que nous ne ſaurions voir les objets que de l'une de ces manieres.

L. 4. c. 4. §. 3.

6. Mais

6. Mais quoi, répéte-t-on, de ce qu'une chose est inconcevable à un esprit aussi borné que le nôtre, s'ensuit-il que cette chose ne puisse être? je ferai voir bientôt que cette affectation de modestie, n'est qu'un piége dont on se sert adroitement pour faire douter des sentiments les plus raisonnables. Il faut donc l'ôter à nos adversaires en établissant une regle sûre, qui conduise l'esprit entre deux écueils opposés, mais également dangereux, l'un, une présomption téméraire, qui nous fait juger avec assurance des choses qui passent notre capacité, l'autre, une fausse modestie qui veut nous faire, douter malgré l'évidence des vérités qui sont à la portée de notre esprit, & dont souvent il nous importe le plus d'être assurés. Je dis donc qu'une chose peut nous être inconcevable en deux manieres; ou parceque le sujet sur lequel on raisonne, nous est tellement cachè, qu'il nous est impossible de concevoir clairement ni l'une, ni l'autre des propositions contradictoires qu'on en forme; ou parceque concevant clairement une proposition formée sur un sujet, la contradictoire de cette proposition nous est inconcevable: de ce qu'une chose nous est inconcevable de la premiere façon, on n'est pas en droit de conclure que cette chose ne puisse être; il est à remarquer que quoiqu'on ne connoisse pas clairement la nature de l'ame, on ne laisse pas que d'être assuré de son éxistence par sentiment intérieur. Ainsi lorsqu'il est question, par exemple, de la nature de l'ame, si on me demande si cette nature consiste dans la pensée même, ou dans une autre chose qui soit le sujet de la pensée, comme d'une part je ne conçois pas clairement comment la pensée peut subsister par elle-même, & que de l'autre, je ne conçois pas non plus ce que c'est que cette chose qu'on suppose être le sujet de la pensée, l'affirmative, & la négative me sont également inconcevables, & de là je dois conclure que cette question passe la portée de mon esprit, & avoir assez d'humilité pour croire que de ce qu'une chose m'est inconcevable de cette maniere, il ne s'ensuit aucunement que cette chose ne puisse être. Mais s'il s'agit

p. e,

p. e. de ſavoir ſi la partie eſt plus grande que le tout, je ne dois point avoir tant de modeſtie, ni tant d'humilité de n'oſer conclure que cela ne peut être, quoiqu'il me ſoit inconcevable; aucontraire ce ſeroit vouloir m'aveugler de propos déliberé, & éteindre entiérement en mon eſprit la lumiere de l'évidence, puiſqu'une telle propoſition ne m'eſt inconcevable, que parceque je conçois clairement la propoſition oppoſée, que le tout eſt plus grand que la partie. Mais pour en apporter un exemple plus utile, lorſqu'on demande ſi la matiere eſt capable de produire la penſée par les différents arrangements de ſes parties, les philoſophes répondent pour la plupart que cela eſt abſolument impoſſible, parcequ'il eſt abſolument inconcevable qu'une penſée ſoit un arrangement de matiere, ou un mouvement d'atômes. Et quelque profeſſion qu'on faſſe d'humilité, & de modeſtie, on ne ſauroit avec raiſon blâmer une telle réponſe; puiſqu'il n'eſt inconcevable que la matiere ne peut par le mouvement, ou ſubtilité de ſes parties produire la penſée, que parcequ'il eſt évident, & que l'on conçoit clairement que les particules de la matiere, quelques diviſées qu'on les ſuppoſe, & de quelque figure qu'on voudra, ne peuvent faire que ſe heurter, ſe repouſſer, ſe réſiſter mutuellement, & rien de plus, comme M: Locke luimême en convient liv. 4. chap. 10. §. 10. de l'entendement humain. Il en eſt de même de l'action du corps. Il n'eſt inconcevable que le corps puiſſe agir autrement que par le mouvement, & les modifications du mouvement, comme M. Locke le dit expreſſément, que parceque l'on conçoit clairement que les corps ne peuvent que ſe heurter, ſe pouſſer, ſe réſiſter mutuellement, ce qui fait qu'on en peut conclure ſans bleſſer la modeſtie, & l'humilité, que les corps ne peuvent abſolument avoir d'autre action, ſi pourtant le mouvement eſt une action, & non plutôt une paſſion, ce dont il n'eſt pas queſtion ici.

7. Mais cette modeſtie, & cette humilité, dont les Partiſans de M. Locke lui font tant d'honneur, n'eſt, comme je

l'ai dit ci-dessus, qu'un artifice, dont on se sert pour jetter de la poussiere aux yeux. En effet il est assez étonnant que, lorsqu'il s'agit des Dogmes de la Communion Romaine, M. Locke se croit en droit de les rejetter avec mépris, comme des absurdités manifestes, sous prétexte qu'ils sont inconcevables à son esprit, & quand il s'agit de faire la matiere pensante, quoiqu'il n'y ait rien de plus inconcevable, M. Locke pourtant par un effort incomparable de modestie, malgrè les contradictions où il s'engage, veut bien en douter, & en faire douter les autres, & ne veut pas qu'on regarde la matiere pensante comme une chimere, sous ce seul prétexte, que quelque inconcevable que soit une chose, ce n'est pas une raison suffisante pour la rejetter à un esprit aussi borné que le nôtre. Est-ce donc que les Dogmes de l'Eglise Romaine sont plus inconcevables qu'une matiere pensante? Ou est-ce que l'esprit de M. Locke, ne se souvient plus de ses bornes, quand il s'agit de combattre, & de mépriser les Papistes.

CHAPITRE II.

De la différente maniere, dont l'Ame apperçoit ce qui est en elle, & ce qui est hors d'elle.

1. *Précis de la doctrine du Pere Malebranche par M. Locke.* 2. *Défaut de ce précis : explication de la doctrine de Malebranche sur la distinction de l'idée, & du sentiment.* 3. *Premiere preuve de cette distinction, tirée des qualités sensibles.* 4. *Deuxiéme preuve de la même distinction.* 5. *De quelle façon l'Ame apperçoit ce qui est au dedans d'elle selon Malebranche.* 6. *De quelle façon elle apperçoit les objets de dehors, & qu'elle ne peut, selon Malebranche, appercevoir les esprits créés immédiatement, & par eux-mêmes.*

1. MOnsieur Locke après avoir tâché de jetter un doute général sur la division de toutes les manieres de voir les objets, qui est le fondement du systême du Pere Malebranche,

lebranche, passe à l'attaquer de plus près ; „ Mais venons , „ dit-il , au sentiment même du Pere Malebranche , il dit „ que toutes les choses que l'Ame apperçoit, lui doivent „ être présentes, & intimément unies , que ces choses sont „ ses propres sensations, ses imaginations, ses conceptions , „ lesquelles étant au dedans d'elle, l'empêchent d'avoir besoin „ d'idées pour se les représenter. Quant aux choses qui sont „ hors de l'Ame, nous ne pouvons les appercevoir que par „ le moyen des idées, supposé . . . que ces choses là ne „ puissent pas être intimément unies à l'Ame. Le Pere Ma- „ lebranche ajoute, qu'étant possible que les choses spirituel- „ les s'unissent à l'Ame, il croit probable qu'elles se décou- „ vrent effectivement à elle immédiatement , & sans le secours „ des idées . Cependant il doute bientôt de ce principe , „ parcequ'il pense qu'il n'y a point de substance purement „ intelligible que celle de Dieu, & quoiqu'il puisse peut-être „ se faire que les esprits s'unissent à nos entendements, néan- „ moins nous n'en avons pas de certitude à présent . Mais „ c'est principalement des choses matérielles, dont il est ici „ question, elles ne peuvent en quelque façon que ce soit , „ selon l'Auteur, s'unir à notre Ame, parcequ'étant étendues, „ & l'Ame ne l'étant pas, il ne sauroit y avoir de rapport „ entr'elles. Tel est, conclut-il enfin, autant que je puis „ comprendre le précis de la doctrine du Pere Malebranche „ au commencement de la II. partie du 3. Livre de la Rech. „ de la vérité.

2. On a de la peine à reconnoître en ce précis la doctrine du Pere Malebranche en l'endroit cité; aussi est-elle si éxacte qu'il est difficile de l'abréger sans l'obscurcir, & la défigurer. Le Pere Malebranche dès l'entrée de la seconde partie du troisiéme Livre commence, comme je l'ai déja remarqué ci-dessus, à établir la distinction qu'il y a entre appercevoir par sentiment, & appercevoir par idée, ou, ce qui revient au même, la différence qu'il y a entre sentir , & connoître . On apperçoit par sentiment ce que l'on sent en soi-même, comme

la douleur, la chaleur, les odeurs; on apperçoit par idée un objet extérieur, comme une colomne, un triangle que l'on connoit, mais que l'on ne ſent pas. Quand on apperçoit ce que l'on ſent au dedans de ſoi, la perception n'eſt point diſtinguée de ſon objet; la perception de la douleur, par exemple, n'eſt que la douleur même, dont on eſt affecté: mais quand on apperçoit quelque choſe par idée, la perception eſt différente de ſon objet; la perception d'un triangle eſt une choſe tout-à-fait différente d'un triangle. Il n'y a point de doute que ce qu'on apperçoit ainſi par idée, l'on ne le connoiſſe clairement; j'apperçois par idée un triangle, un quarré &c., auſſi connois-je ces choſes très-clairement, mais on peut prouver invinciblement que ce que l'on apperçoit ſeulement par ſentiment, ou qu'on ne fait que ſentir, l'on ne le connoit point clairement.

3. Voici des démonſtrations de cette vérité tirées du Pere Malebranche, & auxquelles M. Locke, qui combat cette diſtinction, auroit dû répondre. Il paſſe aujourd'hui pour conſtant parmi les Philoſophes, & M. Locke lui-même en convient, que les qualités ſenſibles, comme les couleurs, les ſons, les ſaveurs, la chaleur, le froid ſont des modifications de l'Ame, & non du corps. Il n'eſt pas moins certain que les modifications d'un ſujet, ne ſont que ce ſujet même, en tant que modifié d'une telle, ou telle façon; comme la rondeur, qui eſt une modification du corps, n'eſt que ce corps même, en tant que ſes parties ſont rangées de telle ſorte, que celles, qui ſont à ſa circonférence, ſont également éloignées de celle, qui eſt au milieu, & tient lieu de centre. De là il ſuit qu'il eſt impoſſible de connoître clairement une modification, ſans connoître clairement le ſujet en tant que modifié. Il eſt, par exemple, impoſſible de connoître clairement un triangle, ſans avoir une idée claire de l'étendue géométrique, dont il eſt une modification; & il eſt par conſéquent impoſſible qu'on puiſſe attribuer ce mode, qu'on appelle triangle, à quelque autre ſujet que ce ſoit, hors qu'à l'étendue: donc ſi nous con-

connoiſſions, ou ſi nous avions une idée claire des modifications de notre Ame, comme des couleurs, & des ſons, des ſaveurs, de la chaleur &c. il ſeroit impoſſible que nous ne connuſſions auſſi clairement le ſujet, dont elles ſont des modifications, & par conſéquent il ſeroit autant impoſſible d'attribuer la couleur à la roſe, le ſon à l'air, les ſaveurs aux mets, la chaleur au feu &c., qu'il eſt impoſſible d'attribuer la rondeur à la penſée : or eſt-il que bien loin que cela ſoit impoſſible, qu'au contraire on eſt porté tout naturellement à croire que les couleurs, & les autres qualités ſenſibles ſont des modifications de la matiere; il eſt donc évident que nous n'avons point une connoiſſance claire de ces qualités ſenſibles, ou ce qui revient au même, des ſentiments de notre Ame.

Que ſi les Philoſophes reviennent de cette erreur populaire, ce n'eſt point par la conſidération de ces qualités ſenſibles : mais en conſultant l'idée de la matiere, ou de l'étendue, qu'on voit n'être capable que de figure, & de mouvement ; ainſi entre la maniere, dont on connoit que la rondeur eſt une modification de l'étendue, & celle dont on ſait que la couleur eſt une modification de l'Ame, il y a cette différence que pour s'aſſurer que la couleur eſt une modification de l'Ame, il ne ſuffit pas de penſer à la couleur, ou à l'Ame, il faut abſolument conſulter l'idée de l'étendue, & raiſonner à peu prés de cette façon. La couleur eſt, ou une modification du corps, ou une modification de l'Ame; or eſt-il qu'elle n'eſt pas une modification du corps, donc c'eſt une modification, ou un ſentiment de l'Ame, au lieu que pour être convaincu que la rondeur eſt un mode de la matiere, il ne faut que la ſeule connoiſſance, ou idée directe de la rondeur, ou de la matiere.

4. Une autre preuve de la même vérité eſt que, ſi le ſentiment intérieur, que l'Ame a de ſes propres affections, det ſes perceptions, de ſes volitions, de ſa liberté, de ſes ſenſations, *ſi ſenſus intimus, quo animus ſibi conſcius eſt ſe percipere, velle, ſentire &c.* (car je ſuis obligé d'expliquer en latin ce

 mot

mot de ſentiment, que M. Locke fait ſemblant plus bas de ne pas entendre en françois) ſi, dis-je, ce ſentiment intérieur, que l'Ame a de ſes propres affections, en étoit l'idée, ou la connoiſſance, comme il eſt impoſſible que ce ſentiment ſoit jamais autre que ce qu'il eſt, puiſqu'il eſt impoſſible que ce qu'on ſent, on le ſente autrement que l'on le ſent; il ſeroit auſſi impoſſible, que l'Ame pût jamais avoir d'autre idée, ou connoiſſance de ſes propres affections, pas même quand elle ſe verra en Dieu, ce qui eſt certainement faux; à quoi il faut ajouter ce que dit parfaitement bien le Pere Malebranche: Dieu connoît la douleur, & ne la ſent pas, donc la ſenſation de la douleur n'eſt pas la connoiſſance de la maniere, dont l'Ame eſt modifiée pour qu'elle ſente la douleur: ce qui fait conclure avec beaucoup de raiſon à ce Pere, que l'Ame ne ſe connoîtra elle-même, & ſes propres affections, que quand il plaira à Dieu de lui découvrir l'idée qu'il en a en lui-même, par laquelle il l'a connue de toute éternité, & ſelon laquelle l'Ame a été créée: car il eſt certain que Dieu contient en lui-même les idées de toutes choſes, & il eſt certain auſſi, ſuivant le ſentiment de tous les Théologiens ſur la viſion béatifique, que Dieu peut faire connoître à l'Ame l'eſſence des choſes, en lui découvrant les idées qu'il en a en lui-même.

5. Dès qu'on ſera ainſi au fait de la doctrine du Pere Malebranche, on connoîtra que M. Locke ne l'a pas aſſez bien ſaiſie dans le précis qu'il en fait. „ Toutes les choſes que „ l'Ame apperçoit, dit le Pere Malebranche, ſont de deux „ ſortes, ou elles ſont dans l'Ame, ou elles ſont hors de „ l'Ame; celles qui ſont dans l'Ame, ſont ſes propres pen- „ ſées, c'eſt-à-dire, toutes ſes différentes modifications: car „ par ces mots penſée, maniere de penſer, ou modification „ de l'Ame, j'entends généralement toutes les choſes, qui ne „ peuvent être dans l'Ame, ſans qu'elle les apperçoive par „ le ſentiment intérieur qu'elle a d'elle-même, comme ſont „ ſes propres ſenſations &c. Or notre Ame n'a pas beſoin d'idées,

d'idées, continue le Pere Malebranche, non pour se les représenter, comme dit M. Locke, car le Pere Malebranche nie absolument que l'Ame puisse se représenter à elle-même sa propre substance, & ses modifications, & il se sert même de cette vérité, comme d'un principe, par lequel il prouve dans ce chapitre qu'un esprit ne peut point s'unir à un autre esprit, de façon qu'il s'en fasse connoître, mais seulement dit-il, l'Ame n'a pas besoin d'idées pour les appercevoir de la maniere, dont elle les apperçoit, parce qu'elle ne les apperçoit que par sentiment, ou qu'elle ne fait que les sentir, sans en connoître la nature, ou l'essence: & cela est si vrai que, si Dieu nous fesoit voir, ou connoître deux esprits, l'un modifié par le plaisir, l'autre par la douleur, comme on ne peut pas douter qu'il ne pût, s'il le vouloit; nous ne pourrions point reconnoître, quelle est la modification qui constitue le plaisir, ni quelle est celle qui constitue la douleur; parce que n'ayant jamais connu clairement, comment notre Ame est modifiée, quand elle sent le plaisir, ou la douleur, nous ne pourrions pas rapporter les modifications, que nous verrions en ces esprits à celles, que nous avons éprouvées nous-mêmes.

6. Mais pour les choses qui sont hors de nous-mêmes, continue le Pere Malebranche, nous ne pouvons les appercevoir, que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimément unies. Il y en a de deux sortes, de spirituelles, & de matérielles. Pour les spirituelles il y a quelque apparence qu'elles peuvent se découvrir à notre Ame sans idées, & par elles-mêmes. Ce n'est pas pourtant que le Pere Malebranche croie lui-même que cela soit probable, ni qu'il le juge possible, ni qu'il doute en suite de son principe, & vienne enfin à se retrancher qu'on ne peut en avoir de certitude dès cette vie, comme M. Locke l'insinue: bien loin de là, il s'en explique formellement dans ce chapitre même en ces termes: „ Je crois cependant „ qu'il n'y a point de substance intelligible que celle de Dieu;

qu'on

„ qu'on ne peut rien découvrir avec évidence, que dans sa
„ lumiere, & que l'union des esprits ne peut les rendre mu-
„ tuellement visibles. Car quoique nous soyons très-unis avec
„ nous-mêmes, nous sommes, & nous serons inintelligibles
„ à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyions en Dieu,
„ & qu'il nous présente à nous-mêmes, l'idée parfaitement
„ intelligible qu'il a de notre Etre, renfermé dans le sien.
„ Ainsi quoiqu'il semble que j'accorde ici, que les Anges puis-
„ sent par eux-mêmes manifester les uns aux autres, & ce qu'ils
„ sont, & ce qu'ils pensent, ce que dans le fond je ne crois
„ pas véritable, j'avertis que ce n'est, que parce que je n'en
„ veux pas disputer, pourvu que l'on m'abandonne ce qui
„ est incontestable, savoir qu'on ne peut pas voir les choses
„ matérielles par elles-mêmes, & sans idées. C'est parce que, comme il le dit dans la marge de cet Article, qu'il est difficile d'entendre, pourquoi dans son sentiment un esprit n'est pas intelligible à un autre esprit, quoique l'un & l'autre soient dans l'ordre spirituel, & intelligible, comme on parle dans les écoles, avant que de savoir son sentiment sur la nature de l'Ame, & des idées; & qu'il ne convenoit pas par conséquent d'embrouiller la matiere par cette difficulté, pendant que la considération des idées, par lesquelles seules, on peut connoître les choses matérielles, suffisoit à conduire l'esprit à la vraie connoissance des idées, & que cette connoissance étant supposée, il n'y a plus de doute qu'un esprit ne peut s'unir d'une maniere intelligible à un autre esprit.



CHA-

CHAPITRE III.

Que l'Ame ne peut connoître les objets matériels immédiatement, & par eux-mêmes.

1. *Les objets matériels ne peuvent s'unir à l'Ame, comme il faut, pour en être apperçus.* 2. *Difficulté de M. Locke sur l'union propre aux esprits.* 3. *Réponse, & explication du mot* Union. 4. *Autre difficulté de M. Locke tirée de l'union de l'Ame, & du corps.* 5. *Réponse: contradiction de Locke.* 6. *Différence de l'union de l'Ame, & du corps, & de l'union nécessaire pour appercevoir, tirée des principes mêmes de Locke.* 7. *Autre objection de Locke.* 8. *Réponse.* 9. *Autre objection de Locke.* 10. *Réponse: comment on doit entendre qu'il n'y a que la substance de Dieu, qui soit intelligible.* 11. *Objection de Locke appuyée sur ce qu'il y a plus de rapport entre l'Ame, & un esprit créé, qu'entre Dieu, & l'Ame.* 12. *Réponse: explication des différents rapports, & en quel sens il y a plus de rapport de Dieu à l'Ame, que d'un esprit créé à l'Ame.*

1. LE Pere Malebranche commençant à parler des choses matérielles pose pour principe, qu'elles ne peuvent s'unir à notre Ame de la façon qui est nécessaire, afin qu'on les apperçoive, parcequ'étant étendues, & l'Ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entr'elles; déja nous avons vu que M. Locke convient du principe, & qu'il suppose comme évident qu'on ne peut pas connoître les choses extérieures en elles-mêmes, mais seulement par le moyen de leurs idées.

2. Voyons donc comment il combat ici les raisonnements du Pere Malebranche. „ Il faut avouer, dit-il, qu'il y a là „ beaucoup d'expressions, qui ne donnant point à mon esprit „ d'idées claires, & distinctes, ne sont guére que des sons, „ & ne peuvent par conséquent y porter la moindre lumiére. „ Qu'est-ce, par exemple, qu'être intimement uni à l'Ame?

Qu'est-ce

„ Qu'eſt-ce que l'union intime de deux eſprits? Car l'idée
„ d'union intime étant empruntée des corps qui s'uniſſent,
„ lorſque les parties de l'un pénétrent la ſurface de l'autre,
„ & en touchant les parties intérieures, quelle idée veut-on
„ que je me faſſe de l'union de deux Etres, dont aucun n'a
„ ni ſurface, ni étendue.

3. En vérité je ne puis comprendre, comme de ce que la parole d'union dans le ſens le plus littéral ſignifie la jonction de deux corps qui ſe touchent, il s'enſuive que cette parole ne puiſſe avoir d'autre ſignification diſtincte, & ne puiſſe, par exemple, tantôt ſignifier la correſpondance mutuelle de deux choſes, dont l'une, ou même ni l'une, ni l'autre ne ſoient étendues; tantôt la préſence immédiate d'un agent, qui agit par lui-même ſur quelque ſujet; c'eſt ainſi qu'on appelle union de l'Ame, & du corps la correſpondance mutuelle des penſées de celle-là, & des mouvements de celui-ci, établie par l'Auteur de la nature; qu'on appelle auſſi union la correſpondance mutuelle des ſentiments de bienveillance entre deux perſonnes; qu'on appelle enfin union cette préſence intime, par laquelle Dieu par ſon action immédiate donne, & conſerve l'Etre à ſes créatures. Monſieur Locke dira-t-il qu'il n'a point d'idée de ces ſortes d'unions? & la ſignification originale de ce mot UNION, le met-elle en droit de conclure qu'on ne lui apprend guére mieux, qu'elle eſt la nature des idées, en diſant qu'on les voit en Dieu, qui étant intimément uni à l'Ame, les lui repréſente (laquelle union, comme il eſt évident, ne peut ſignifier que l'action de Dieu ſur l'eſprit, en tant qu'il ſe manifeſte à lui) que ſi on diſoit que
„ ces idées ſont produites dans l'eſprit en conſéquence d'un
„ ordre de Dieu, & à l'occaſion de certains mouvements de
„ nos corps, auxquels nos Ames ſont unies, quelque impar-
„ faite que ſoit cette explication &c. Nous avouons ſans peine que les idées ſe préſentent à l'eſprit en conſéquence d'un ordre, ou d'une loi générale de Dieu, comme Auteur de la nature, & le plus ſouvent à l'occaſion des mouvements

de

de nos corps, qui par cette loi générale ont été établis, cause occasionnelle de la représentation de nos idées: mais si outre cela, on peut démontrer que les corps n'ont aucune action réelle sur l'esprit, que les idées ne sont point des modalités de l'Ame, qu'elles ne sont rien de créé, qu'il y a en Dieu les idées archetypes de toutes choses, & que c'est par ce que ces idées sont présentées à l'Ame par l'action de l'essence divine sur elle, qu'on connoit tout ce qu'on connoit; pourquoi s'obstiner à soutenir qu'une explication, qui renferme tant de choses, ne présente à l'esprit rien de plus clair, ni de plus précis au sujet des idées, que l'explication vague, & confuse, que M. Locke ose comparer à celle du Pere Malebranche.

4. Cet Auteur continue ainsi ses objections: mais il est certain, dit-on, que les choses matérielles ne peuvent pas s'unir à nos Ames. Mais nos corps, répondrons-nous, ne sont-ils pas unis à nos Ames? Oui, replique-t-on, mais non pas de la façon, qui seroit nécessaire, afin qu'elle les apperçût. Qu'on explique donc ce que c'est que cette union entre l'Ame, & le corps? que l'on montre en quoi consiste la différence entre l'union, qui est, ou n'est pas nécessaire à la perception? & alors on avouera, que cette premiere difficulté ne subsiste plus.

5. Monsieur Locke reconnoit donc ici une espece d'union entre une substance non étendue, telle que l'Ame, & une substance étendue, telle que le corps, union par conséquent, qui ne peut s'étendre par la jonction de deux surfaces. Est-ce donc que cette union n'est qu'un son dans l'esprit de M. Locke, tel que seroit le BLICTRI de l'école, ou est ce que de son doute sur la matérialité de l'Ame, il a passé enfin à une entiere certitude? Mais quoiqu'il en soit, si M. Locke n'a pas trouvé inutile cette union de l'Ame, & du corps, pour soutenir que toutes les idées lui viennent par le moyen du corps, quoiqu'il avoue qu'il ne sait point comme tout cela se fait, pourquoi trouver à redire au Pere Malebranche

qu'il ait prétendu prouver qu'on voit toutes choſes en Dieu, avant que d'avoir expliqué clairement ce que c'eſt que l'union de l'Ame avec Dieu. Il falloit par la même raiſon que M. Locke eût expliqué clairement, comment l'action des corps produit les idées, avant que d'avancer une propoſition ſi obſcure, que les idées ſont les effets de l'action des corps ſur les organes des ſens; propoſition pourtant, ſur laquelle eſt fondé preſque tout ſon ſyſtême de l'entendement humain.

6. Quant à la différence qu'il y a entre l'union de l'Ame, & du corps, & celle, qui eſt, ou n'eſt pas néceſſaire à la perception, nous la tirerons des principes mêmes de M. Locke. Nous diſons donc que l'union de l'Ame, & du corps conſiſte préciſément en ce que par une loi générale de Dieu les impreſſions, qui ſe font ſur les organes des ſens, étant portées à la partie principale du cerveau, ſont la cauſe occaſionnelle des ſenſations, penſées, ou idées, dont Dieu affecte l'Ame par ſon action immédiate ſur elle, & mutuellement les volontés, ou penſées de l'Ame ſont les occaſions de pluſieurs mouvements qu'il produit dans les corps, & cela par une correſpondance mutuelle la plus propre à la conſervation de chaque homme en particulier, & à entretenir la ſocieté entre tous, comme le Pere Malebranche l'explique diſtinctement dans tout ſon ouvrage de la recherche de la vérité. C'eſt ainſi que M. Locke lui-même livre II. de l'entendement humain chap. VII. enſeigne fort au long, que Dieu a attaché certains ſentiments de plaiſir, & de peine, ſoit à nos propres penſées, ſoit aux différents mouvements, & aux différentes impreſſions, que les corps, qui nous environnent, font ſur le nôtre, pour nous porter à agir, ſoit pour nous, ſoit pour les autres d'une maniere convenable. Et au chap. VIII. §. 3. du même Livre il dit qu'il n'eſt pas plus difficile de concevoir, que Dieu peut attacher les idées des couleurs, & des odeurs à des mouvements, avec leſquels elles n'ont aucune reſſemblance, qu'il eſt difficile de concevoir qu'il a attaché l'idée de la douleur au mouvement d'un morceau de fer, qui diviſe notre

chair,

chair, auquel mouvement la douleur ne reſſemble en aucune maniere.

Outre cela M. Locke convient, que la matiere ne peut agir que par le mouvement, & il eſt évident que l'effet du mouvement ne peut être que heurter, pouſſer, réſiſter; toutes choſes qui n'ont rien de commun avec la penſée. C'eſt même ſur ces principes, que M. Locke établit l'éxiſtence, & l'immatérialité de Dieu. Or ſi on veut reflêchir un peu attentivement à toutes ces propoſitions de M. Locke, & les réunir en un ſeul ſyſtême ſur l'union de l'Ame, & du corps, on ſe convaincra que cette union conſiſte dans la correſpondance mutuelle des penſées, & des mouvements, que Dieu a établie entre l'Ame, & le corps, fondée ſur ce que Dieu par un effet de ſa ſageſſe ſe ſert des mouvements du corps, & impreſſions, qu'y font les objets extérieurs, comme d'occaſions pour exciter par ſon action immédiate des idées, & des ſenſations dans l'Ame, & que réciproquement il ſe ſert des penſées, & des déſirs de l'Ame, comme d'occaſions pour produire dans les corps des mouvements convenables. Ce ſyſtême eſt par lui-même très-conforme au bon ſens; il n'eſt ſujet à aucune difficulté raiſonnable, & va au devant de l'abſurdité manifeſte, qu'on ne peut éviter, en admettant que le mouvement, qui eſt, ſelon M. Locke, la ſeule action qu'on puiſſe concevoir dans le corps, produiſe une penſée, & que la penſée, qui eſt, ſelon le même Auteur, la ſeule action qu'on puiſſe concevoir dans l'Ame, produiſe un mouvement. C'eſt ainſi que l'on peut aiſément concevoir l'union de l'Ame, & du corps par les principes mêmes de M. Locke; je ſai qu'il combat ailleurs ces principes, mais ils n'en ſont pas moins évidents, & d'ailleurs ce n'eſt qu'en ſe contrediſant, & renverſant entiérement le fondement de ſa démonſtration de l'éxiſtence de Dieu, comme je crois l'avoir ſuffiſamment prouvé dans mon Livre de l'immatérialité de l'Ame.

Venant maintenant à l'union, qui eſt néceſſaire pour la perception, on ne peut douter, ſuppoſé que la perception ne

ſoit qu'une paſſion, comme en convient M. Locke, on ne peut, dis-je, douter que cette union ne conſiſte dans l'action immédiate de l'agent, qui cauſe la perception dans l'Ame; il faut donc, pour s'unir à l'Ame d'une maniere néceſſaire à la perception, pouvoir agir immédiatement ſur elle, & par cette action la modifier tellement, que la modification qu'elle reçoit, ſoit une perception. Or les choſes matérielles ne peuvent agir que par le mouvement, & l'Ame ne pouvant pas être muë localement, & n'ayant point de parties, qui puiſſent par un effet du mouvement, recevoir un nouvel arrangement, & une nouvelle configuration, il eſt évident que l'Ame ne donne aucune priſe à l'action du corps ſur elle, & que par conſéquent les corps ne peuvent s'unir à l'Ame de la maniere, qui eſt néceſſaire à la perception.

Ayant donc aſſez clairement expliqué juſqu'ici, ſi je ne me trompe, ce que c'eſt que l'union de l'Ame, & du corps, qu'elle eſt l'union, qui eſt néceſſaire à la perception, & la différence de l'une, & de l'autre, M. Locke devroit tenir parole, & avouer que ſes difficultés ne ſubſiſtent plus. Tout eſprit attentif s'appercevra que ce que je viens de dire, ſe trouve ſuffiſamment dévelopé dans ces paroles, que M. Locke „ cite du Pere Malebranche, que les choſes matérielles ne „ peuvent s'unir à l'Ame de la façon, qui eſt néceſſaire, afin „ qu'elle les apperçoive, parcequ'étant étendues, & l'Ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entr'elles.

7. Cependant M. Locke propoſe trois objections de ſuite contre cette raiſon. La premiere eſt que, ſi cette raiſon prouve quelque choſe, c'eſt ſeulement que le corps, & l'Ame ne peuvent pas être unis à la façon de deux ſurfaces; mais non pas que l'Ame ne puiſſe avoir par le moyen de ſon corps l'idée d'une étendue, comme d'un triangle, auſſi bien que par ſon union avec Dieu; car que nous voyions ce triangle en Dieu, ou bien que nous le voyions dans la matiere, il eſt impoſſible que nous le concevions ſans étendue.

8. Je réponds qu'il eſt bien certain, que de quelque maniere

que nous voyions un triangle, nous ne pouvons le voir sans étendue. Mais ce n'est pas de quoi il est ici question. Comme nous ne pouvons pas voir un triangle en lui-même, mais seulement par l'intervention de son idée, ainsi que M. Locke nous l'apprend, & qu'il est certain par cette raison, qu'un triangle ne peut agir sur notre esprit, on cherche quelle est la nature de cette idée, qui doit représenter le triangle à l'esprit, & qu'elle peut être la cause, qui en produit la perception dans l'Ame, puisqu'il est avoué que la perception n'est qu'une passion de l'Ame. Or, si l'Ame est spirituelle, il est clair que cette idée, bien qu'elle représente l'étendue, doit aussi être spirituelle; il est clair en second lieu que le corps ne peut être aucunement la vraie cause de cette perception, puisqu'il a été prouvé que le corps ne peut agir sur l'Ame; il est clair enfin, que n'y ayant que Dieu, qui en tant que plénitude de l'Etre puisse contenir la réalité de tous les autres Etres, & en être la caule exemplaire, aussi bien que la cause efficiente; il n'y a que lui, qui comme cause exemplaire de tous les Etres, puisse les représenter à l'Ame, & comme cause efficiente produire en elle cette modification, ou passion, qui en est la perception; en un mot, il n'y a que lui, qui puisse faire connoître à l'Ame la nature, & les propriétés des Etres distingués d'elle, en lui découvrant par son action sur elle sa propre essence, en tant que représentative de ces mêmes Etres.

9. La seconde objection est directement contre ce que dit le Pere Malebranche, qu'il n'y a de substance purement intelligible que celle de Dieu. „ Ici, dit M. Locke, je me „ trouve encore envelopé d'épaisses ténébres, n'ayant point „ du tout d'idée de la substance de Dieu, & ne pouvant con„ cevoir comme sa substance seroit plus intelligible que quelque „ autre substance que ce pût être.

10. Je réponds, que pour être intelligible, il faut pouvoir agir sur l'Ame, & se manifester à elle: or il est bien aisé de concevoir, que c'est ce que les corps ne peuvent point faire immé-

immédiatement, & par eux-mêmes; afin donc que l'Ame puisse connoître le corps, il faut qu'une autre cause agisse sur elle, & les lui représente, d'ailleurs il est bien clair que tout Etre créé, par cela-même qu'il est déterminé à une telle maniere, ou à un tel genre d'Etre, ne peut contenir en soi la réalité des autres Etres, & qu'il n'y a que Dieu qui en tant qu'Etre, ou principe universel, comme parle
1. p. q. 84. ar. 2. ad 3. S. Thomas, en contienne la réalité, & la ressemblance parfaite.

Il n'y a donc que Dieu, que nous puissions concevoir comme la cause efficiente, & exemplaire, capable d'agir sur l'Ame, & de lui manifester les idées, qu'elle a en elle-même de tous les corps, & selon lesquelles ils ont été produits. Il n'y a donc que la substance de Dieu, que nous puissions concevoir être une substance intelligible; & il n'est pas plus nécessaire pour le concevoir d'avoir une idée parfaite de cette substance, qu'il est nécessaire de l'avoir pour concevoir qu'il n'y a que la substance de Dieu, qui soit capable de créer, de conserver, & de gouverner l'Univers. C'est ce qui a fait dire avec beaucoup de raison à S. Augustin, que l'Ame ne peut être vivifiée, béatifiée, & éclairée que par la substance de Dieu.

11. La troisiéme objection est contre la raison, pour laquelle nous disons que les choses matérielles ne peuvent point être unies à l'Ame, de maniere qu'elle les apperçoive, parcequ'il n'y a point de rapport entre l'Ame, & ces choses: „ mais, dit Monsieur Locke, si cette raison étoit bonne, „ plus le rapport seroit grand entre l'Ame, & quelque autre „ Etre, plus l'Ame seroit capable d'être intimément unie à „ cet Etre: or je demande s'il y a un plus grand rapport „ entre Dieu, qui est un Etre infini, & l'Ame, ou entre des „ esprits créés & finis, & l'Ame.

12. Je réponds qu'il y a plusieurs sortes de rapports, il y a des rapports de quantité, & de perfection, selon lesquels on dit qu'une chose est égale à une autre, ou qu'elle est

plus

plus ou moins grande, plus ou moins parfaite. Il y a des rapports d'actions que l'on conçoit entre l'agent capable d'agir sur un sujet, & le sujet capable de recevoir l'action de l'agent. Pour ce qui est des rapports du premier genre, je veux dire des rapports de perfection, il est bien sûr qu'il y a infiniment moins de rapport entre Dieu, & l'Ame, qu'il n'y en a entre quelque esprit créé que ce soit, & l'Ame, ou même entre l'Ame & le corps; puisque la perfection de Dieu au dessus du premier Ange est infiniment plus grande que la perfection du premier Ange au dessus de l'Ame, ou que la perfection de l'Ame au dessus de la matiere. Mais pour ce qui est du rapport d'action, de cela même que Dieu est infini, il s'ensuit qu'il y a infiniment plus de rapport entre Dieu & l'Ame, qu'il n'y en a, ou qu'il n'y en peut avoir entre quelque Etre créé que ce soit & l'Ame; puisque par cela même que Dieu est infini, nous concevons qu'il peut agir en une infinité de manieres sur ses créatures, & que son action sur elles doit être infiniment plus efficace, que celle qu'on voudroit supposer en quelque Etre créé, & fini que ce soit. Or il est bien clair que le rapport, dont il est ici question, & sur lequel est fondée l'union intime, que les esprits ont avec Dieu, union que les esprits ne peuvent avoir entr'eux, ou avec la matiere, n'est pas un rapport de quantité, & de perfection, mais un rapport d'action & de passion, puisque cette union entre Dieu & l'Ame consiste dans une action immédiate de la part de Dieu, & une passion immédiate de la part de l'Ame, action, par laquelle Dieu manifeste à l'Ame son essence, en tant que représentative des autres Etres, passion, par laquelle l'Ame reçoit, & connoit ses objets immédiats, & intelligibles, que Dieu lui présente. Qu'il n'y ait un tel rapport d'action & de passion entre Dieu & l'Ame, nous ne pouvons en douter; mais qu'il y ait un tel rapport entre quelque autre Etre créé que ce soit & l'Ame, nous ne pouvons le concevoir, & même on peut prouver le contraire par ce qui a été dit jusqu'ici.

SECTION SECONDE

Défense du sentiment du Pere Malebranche, que les objets matériels n'envoient point d'especes qui leur ressemblent.

CHAPITRE I.

Des Especes matérielles.

1. *Monsieur Locke substitue aux especes des Péripatéticiens les images des objets, que les rayons peignent sur la rétine.* 2 *Premiere reflexion à ce sujet.* 3. *Deuxiéme reflexion. Cette substitution est inutile, si on ne suppose que cette image, est l'idée même, par laquelle l'Ame apperçoit l'objet. Fausseté de ce sentiment.* 4. *Raisonnement frivole de Monsieur Locke.* 5. *Monsieur Locke prétend prouver per la structure de l'œil, que le mouvement modifié est cause des idées.* 6. *Fausseté de ce sentiment démontrée.* 7. *Monsieur Locke prétend qu'on sent la peinture des objets dans la rétine, comme on sent la douleur dans le doigt.* 8. *Réponse, absurdité de cette proposition.*

1. APrès les objections, que nous venons de réfuter, Monsieur Locke revient au reproche, qu'il a fait dès le commencement au Pere Malebranche de décider trop hardiment, qu'on ne sauroit voir les objets que de l'une des manieres qu'il propose; mais comme on a déja fait voir que sur ce sujet la modestie de Monsieur Locke doit être plus suspecte que la confiance du Pere Malebranche, on se dispensera d'en parler plus au long. Nous passerons donc à éxaminer comment cet Auteur prétend faire voir, que l'hypothése de Malebranche n'est pas plus intelligible que les autres. D'abord il proteste que la doctrine Péripatéticienne des especes ne le satisfait point du tout, il avoue même à la fin de l'éxamen

de

de ce Chapitre page 165., que les arguments du Pere Malebranche font bons contre les especes de la maniere, que les Péripatéticiens les entendent ; cependant pour ne pas laisser ces arguments sans critique, M Locke substitue d'autres especes matérielles à celles des Péripatéticiens, c'est-à-dire les images des objets, que les rayons peignent sur la rétine, & prétend ensuite démontrer que les arguments du P. Malebranche, n'ont aucune force contre ces sortes d'especes.

2. Il se présente d'abord ici deux réfléxions. La premiere est, que M. Locke paroit vouloir faire croire que le P. Malebranche n'ait pas su, que les rayons de la lumiere peignent les objets sur la rétine, comme dans la chambre obscure ; mais ceux qui sauront jusqu'où le P. Malebranche a porté ses spéculations sur l'optique, qu'il a reformé, & perfectionné le systême de Descartes sur la nature de la lumiere, & des couleurs, qu'il en a fait une application si heureuse, & si subtile aux célébres expériences de M. Neuton, auront peine à se persuader que le P. Malebranche ait ignoré en fait d'Optique, ce que n'ignorent pas les Physiciens les plus médiocres.

3. La seconde réfléxion, & qui est beaucoup plus importante, est que ces especes, ou images matérielles, qui se forment sur la rétine, que M. Locke soutient ici, & que personne n'a garde de lui contester, ne regardent en aucune façon la question des idées, à moins qu'on ne veuille assurer, que ces images sont les idées immédiates, dans lesquelles, ou par lesquelles l'Ame voit les objets ; ce qui est insoutenable; puisqu'il est démontré que si l'impression, que les rayons font sur la rétine, n'ébranle le nerf optique, & n'est portée par le moyen de cet ébranlement jusqu'à la partie principale du cerveau, l'Ame ne peut appercevoir les objets ; c'est pourquoi, lorsque cet ébranlement se fait par quelque autre cause que ce soit, l'Ame ne laisse pas que d'appercevoir l'objet, dont l'image formée sur la rétine par les rayons exciteroit une semblable trépidation, comme il arrive à ceux, qui ont la fiévre avec le délire, ou qui sont yvres, ou furieux ; quoiqu'il n'y ait

même dans la nature aucun objet ſemblable. Or ce mouvement, qui affecte la partie principale du cerveau, n'a rien de reſſemblant à l'objet, qui le produit par le moyen des rayons; quand même donc on ſuppoſeroit que ce mouvement pût frapper l'Ame, & la pouſſer immédiatement, ce qui eſt impoſſible, & abſurde, il ne pourroit pourtant pas lui repréſenter un objet, dont il n'a en ſoi aucune reſſemblance. Tout ce donc, que M. Locke dit du mouvement des petites parties, qui ſortant continuellement des corps, viennent en ſuite à frapper nos ſens de l'attouchement immédiat, qui ſe fait dans le gout, & dans le tact du mouvement ondoyant de l'air, par lequel ſelon lui, on explique aſſez bien le ſon des écoulements des corps odorants, qui rendent pareillement raiſon des odeurs, tout cela eſt entiérement hors du ſujet, parceque n'y ayant dans toutes ces choſes, comme il l'avoue lui-même, que les qualités premieres, ou originelles de la matiere à ſavoir le mouvement, la figure, & la ſolidité des petites particules, qui n'ont rien de ſemblable aux qualités ſecondes, ou ſenſations, qu'elles ſemblent nous cauſer par l'impreſſion qu'elles font ſur nos organes, il n'y a entre ces mouvements, ces écoulements, ces impreſſions &c., & les ſenſations, qui nous viennent à leur occaſion, il n'y a, disje, aucun rapport de cauſe & d'effet, puiſque toute cauſe vraiment efficiente doit contenir la réalité de l'effet qu'elle produit; ce qu'il ajoute enſuite des eſpeces viſibles, de la petiteſſe des rayons de la lumiere, du petit nombre néceſſaire à rendre un objet viſible, de l'eſpace diſtingué qu'ils occupent dans la rétine, pour faire voir qu'ils n'ont aucunement beſoin de ſe pénétrer pour tracer l'image des objets, tout cela n'eſt pas plus à propos. Le P. Malebranche lui-même a éclairci cette matiere plus qu'aucun autre, & s'il combat les eſpeces des Péripatéticiens par un argument tiré de la pénétrabilité qui s'enſuivroit, & que les Péripatéticiens n'ont pourtant pas de la peine à accorder, c'eſt parceque l'on conçoit ces eſpeces, comme des choſes matérielles, qui ſe détachent des objets, &

en

en retiennent l'empreinte pour la porter dans les ſens; ce qui ne peut ſe faire ſans qu'elles ſe pénétrent mutuellement.

4. Après tout ce que l'on vient de dire de l'impoſſibilité du rapport d'action, & de paſſion qu'on ſuppoſe entre les corps, & l'Ame, & de ce même rapport qu'il eſt impoſſible de ne pas concevoir entre Dieu, & l'Ame, dès qu'on ſait que Dieu, comme plénitude de l'Etre, eſt la ſeule cauſe efficiente, & exemplaire de tous les Etres, l'on peut voir s'il y a beaucoup de raiſon dans ces paroles de M. Locke, qui ſuivent le diſcours qu'on vient de rapporter. „ Cependant lorſqu'une image ſe forme „ ainſi ſur la rétine, la maniere, dont elle ſe fait, ne m'eſt „ pas moins inconcevable, que quand on me dit que je la „ vois en Dieu, j'avoue franchement que je n'en comprends „ pas la maniere dans l'une, ni dans l'autre hypothéſe; il me „ paroit ſeulement plus difficile de concevoir une image di- „ ſtincte, & viſible dans l'eſſence uniforme, & immuable de „ Dieu, que dans la matiere qui eſt ſuſceptible de tant de „ modifications.

En vérité je ne ſaurois comprendre, comment M Locke trouve ſi inconcevable la maniere, dont les rayons peignent l'image des objets ſur la rétine, puiſque c'eſt une choſe que les Phyſiciens expliquent ſans beaucoup de peine. Mais quoique la maniere, dont cette image ſe forme, ſoit inconcevable, ſi M. Locke ne laiſſe pas d'être bien aſſuré qu'elle ſe forme réellement, & de préferer ce ſentiment à celui des eſpeces Péripatéticiennes, pourquoi ne ſerons-nous pas en droit de ſoûtenir qu'on voit toutes choſes en Dieu, quand même la maniere, dont cela ſe fait, ſeroit inconcevable, eu égard aux preuves que l'on apporte de ce ſentiment, & à la foibleſſe des objections, avec leſquelles on prétend le renverſer.

5. M. Locke prétend prouver au même endroit, que le mouvement modifié eſt la cauſe „ des idées de l'Ame par la „ ſtructure curieuſe, & admirable de l'œil, qui eſt accom- „ modé à toutes les régles de la réfraction, & de la Diop- „ trique, afin que les objets viſibles fuſſent peints éxacte-

„ ment & régulierement dans le fond de l'œil.

6. Je réponds que cela ne prouve autre chose, sinon que le mouvement modifié est cause au moins occasionnelle de l'image, qui se forme sur la rétine. Mais cette image n'est ni l'idée de l'objet, en tant qu'elle est objet immédiat de l'Ame, ni la cause de cette même idée, ou perception de l'Ame, comme on l'a démontré ci-dessus. Ces images mêmes, qui se forment sur la rétine, sont fort différentes des objets, tels qu'ils sont vus par l'Ame : l'Ame apperçoit un corps rond, quoique souvent l'image qui s'en forme sur la rétine soit ovale: les angles, les lignes, & toutes les régles de la Dioptrique ne peuvent rendre aucune raison ni de la distance, ni de la grandeur des objets, ni de leur situation. L'image d'une montagne peinte sur la rétine est fort petite, & la montagne, que l'Ame apperçoit, est fort grande, quoiqu'elle n'apperçoive pas immédiatement la montagne qui éxiste. Donc la montagne intelligible, que l'esprit voit immédiatement, & qu'on appelle idée de la montagne matérielle, n'est ni cette montagne matérielle, ni son image peinte sur la rétine. L'image est renversée sur la rétine, & l'Ame apperçoit l'objet droit. Quand je vois de loin une petite tour, & que m'approchant je vois, & je touche un grand bâtiment quadrangulaire. M. de Voltaire dit fort bien (pour ne pas citer le P. Malebranche) que ce que je voyois n'est pas certainement ce que je vois, & ce que je touche, & qu'autre est l'objet mesurable & tangible, autre l'objet visible; donc ce n'est point cet édifice extérieur, & qui a été toujours le même, mais un édifice intelligible que j'apperçois immédiatement, & qui est différent, selon que l'éxigent les causes occasionnelles, selon lesquelles Dieu détermine son action par un effet de sa souveraine sagesse. La distance des objets ne se peint aucunement sur la rétine, & cependant je vois cette distance. Les Matérialistes ne peuvent rendre aucune raison de tous ces effets, & rien n'est plus ridicule que ce que Lucrece, qui a voulu expliquer physiquement ces phénomenes, debite avec tant de confiance dans le liv. IV. de son Poëme.

7. Le

„ 7. Le changement que la diſtance, & les vuës optiques, „ continue M. Locke, font à l'égard de la grandeur des „ objets viſibles, eſt un autre argument, dont le Pere Male- „ branche ſe ſert contre les eſpeces, il peut être bon contre „ les eſpeces, telles que les Péripatéticiens les expliquent; „ mais d'ailleurs ſi on éxamine de près, il ſe trouvera qu'on „ voit les grandeurs, & les figures des choſes plutôt dans le „ fond de l'œil qu'en Dieu, puiſque l'idée, que nous avons „ des objets, & de leurs grandeurs, eſt toujours proportion- „ née à la grandeur de l'aire du fond de l'œil, qui eſt affectée „ par les rayons qui y peignent l'image, & on peut dire que „ nous ſentons cette peinture dans la rétine, de même que nous „ ſentons la douleur dans le doigt lorſqu'il eſt piqué.

8. Tout ce qu'on vient de dire du peu de rapport qu'il y a entre l'image des objets peinte ſur la rétine, & ces objets, en tant qu'ils ſont apperçus par l'entendement, fait voir ſuffiſamment le peu de fondement de cette objection de M. Locke, & que l'argument du P. Malebranche eſt auſſi bon contre ce ſentiment, que contre les eſpeces des Péripatéticiens. Eſt-il poſſible que M. Locke ait ignoré, que l'image d'un homme vu à quatre pieds, eſt double de l'image qui ſe fait ſur la rétine, quand il eſt vu à la double diſtance de huit pieds, & que pourtant un homme vu à quatre pieds ne paroit pas double, de ce qu'il paroit vu à huit pieds; comment donc peut-il aſſurer que la grandeur des objets eſt toujours proportionnée à la grandeur de l'aire du fond de l'œil, qui eſt affectée par les rayons qui y peignent l'image, & prononcer ſur un ſi foible fondement, qu'on voit les objets dans le fond de l'œil, malgré les démonſtrations qu'on a du contraire.

En effet ſi l'Ame voyoit les objets dans l'image, que les rayons peignent ſur la rétine, pourquoi ne verroit-elle pas la rétine même, puiſque cette image ne peut agir ſur l'Ame que par l'action même de la rétine: mais M. Locke a-t-il entendu lui-même ce qu'il a voulu dire par ces belles paroles, qu'on ſent la peinture des objets dans la rétine, comme on ſent la

douleur

douleur dans le doigt piqué ; quand on dit que l'on ſent la douleur dans un doigt piqué, on peut l'entendre en trois manieres, ou que c'eſt le doigt même, qui ſent la douleur; ou que l'Ame étant répandue dans tout le corps, lors qu'on pique le doigt, elle reſſent la douleur en ce doigt même, ou enfin que l'ébranlement violent, que la piqueure cauſe dans les fibres du doigt, étant porté juſqu'au cerveau, eſt cauſe ou efficiente, ou occaſionnelle de la douleur que l'Ame ſent, douleur que l'Ame rapporte au doigt matériel, parceque cette ſenſation ſe trouve jointe à la perception actuelle de ce doigt par le moyen de ſon idée, qui affecte l'Ame en même tems qu'elle eſt modifiée par la ſenſation de la douleur. Le premier ſentiment eſt inſoûtenable, puiſqu'il eſt ſûr que le corps eſt incapable de ſenſation; le ſecond ſentiment ne l'eſt pas moins, puiſqu'on ſent la douleur dans le doigt, lors même que le doigt a été coupé, comme il conſte par pluſieurs expériences faites dans les Hôpitaux, & que cette douleur ne ſe ſent plus, ſi en ſerrant éxactement le bras au deſſus de la piqueure, on empêche que l'ébranlement des fibres ne ſe communique juſqu'au cerveau. On ne peut pas non plus ſoûtenir que l'ébranlement communiqué au cerveau ſoit la cauſe vraiment efficiente de la douleur, puiſque ce mouvement ne contenant en aucune maniere la réalité de la douleur, il n'y a entre lui, & cette ſenſation aucun rapport de cauſe & d'effet, comme entre le corps, & l'Ame il n'y en a aucun d'action & de paſſion, d'action dis-je du côté du corps, & de paſſion du côté de l'Ame; d'ailleurs le rapport qui ſe fait de cette douleur au doigt piqué eſt la marque que ce qui agit ſur l'Ame, eſt une cauſe non ſeulement très-puiſſante, mais très-ſage, qui par cette ſenſation veut porter l'Ame à la conſervation de ſon corps. Maintenant je demande en quel ſens, on voudra ſoûtenir que l'Ame ſent la peinture dans la rétine des objets: on ne peut pas dire qu'elle la ſente de la troiſiéme maniere, qui eſt la ſeule pourtant, ſelon laquelle on peut raiſonnablement aſſurer qu'on ſent la piqueure dans le doigt, puiſqu'on ne rap-

porte

porte point la ſenſation de la couleur, & de l'idée de la figure des objets à la rétine, comme on rapporte la douleur au doigt; mais que cette idée, & cette ſenſation ſe rapportent aux objets mêmes, de ſorte qu'en cette maniere il faudroit dire plutôt, qu'on ſent la peinture des objets dans les objets mêmes; il ne reſte donc à M. Locke qu'à choiſir entre la premiere, & ſeconde maniere, pour expliquer comment on ſent la peinture des objets dans la rétine, mais auparavant il faudroit qu'il expliquât ce que c'eſt que *ſentir une peinture*. L'Ame ſent ces propres modifications ou affections, elle connoît les objets diſtingués d'elle, ce ſont des perceptions fort différentes, & c'eſt vouloir brouiller ces notions très-diſtinguées, que de les confondre continuellement, comme fait M. Locke.

CHAPITRE II.

De la maniere, dont on voit les figures régulieres.

1. *Sentiment de M. Locke oppoſé à celui du Pere Malebranche.* 2. *Eclairciſſement du ſentiment de M. Locke, tiré de ſon eſſai ſur l'entendement humain.* 3. *Problême de M. Molineux: ſi un aveugle venant à jouir de la vuë pourroit diſtinguer un globe d'avec un cube ſans les toucher.* 4. *Défenſe de la preuve du P. Malebranche en faveur de ſon ſentiment contre M. Locke.* 5. *Premiere contradiction de M. Locke ſur la maniere de voir les figures régulieres, en ce qu'il prétend que l'Ame a des ſenſations, qu'elle n'apperçoit point, & que le jugement forme des idées, ſans qu'on s'en apperçoive.* 6. *Deuxiéme contradiction de cette doctrine de M. Locke avec le principe, ſur lequel il prétend que l'eſprit ſoit paſſif par rapport aux idées de ſenſation.* 7. *Troiſiéme contradiction de M. Locke avec ſon principe, que l'eſprit ne peut former originairement des idées.* 8. *Réponſe au Problême de M. Molineux, oppoſée à la déciſion de l'Auteur, approuvée par M. Locke.*

1. LA figure des objets, que nous voyons, & qui eſt ſouvent très-différente de la peinture qui s'en formes

dans l'œil, fournit au P. Malebranche un autre argument contre les especes matérielles de quelque maniere qu'on les entende. M. Locke prétend le contraire: voici son objection: „ lorsque nous regardons un cube, dit plus bas l'Auteur, „ nous en voyons tous les côtés égaux. C'est en quoi je „ crois qu'il se trompe, & j'ai fait voir dans un autre en- „ droit que l'idée, que nous avons en voyant un solide régu- „ lier, n'est pas la vraie idée de ce solide, mais une idée, qui „ par la coutume, ainsi que par son nom, sert à exciter notre „ entendement à la former telle.

2. L'endroit auquel M. Locke renvoie pour l'explication de la maniere, dont on voit un solide régulier, est le chap. 9. du second Livre „ de l'entendement humain, ou dans le §. 8. „ il pose cette maxime: les idées, qui viennent par voie de „ sensation, sont souvent altérées par le jugement dans l'esprit „ des personnes faites, sans qu'elles s'en apperçoivent. Ainsi, „ dit-il, lorsque nous voyons un corps rond, l'idée que la „ vuë en imprime dans notre esprit, ne représente qu'un cer- „ cle plat. Mais après que l'usage nous a fait connoître, que „ les globes produisent une image ronde & plate, à la place „ de cette image qui nous paroit, nous substituons l'idée de „ la cause qui la produit, c'est-à-dire l'idée d'un globe, & cela „ par un jugement que la coutume nous rend habituel.

3. A cette occasion M. Locke insére en ce même paragrafe un problême, qui lui fut proposé par M. Molineux. Le voici: „ supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement „ homme fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attou- „ chement un cube. & un globe du même métal, & à peu „ près de la même grosseur, en sorte que, lorsqu'il touche „ l'un & l'autre, il puisse dire quel est le cube, & quel est „ le globe. Supposez que le cube & le globe étant posés sur „ une table, cet aveugle vienne à jouir de la vuë, on de- „ mande si en les voyant sans les toucher, il pourroit les di- „ scerner, & dire quel est le globe, & quel est le cube. Le „ pénétrant & judicieux Auteur de cette question répond en

même

„ même tems, que non: car, ajoute-t-il, bien que cet aveu-
„ gle ait appris par expérience de quelle maniere le globe &
„ le cube affectent son attouchement, il ne sait pourtant pas
„ encore, que ce qui affecte son attouchement de telle, ou
„ telle maniere, doive fraper ses yeux de telle, ou telle ma-
„ niere, ni que l'angle avancé d'un cube, qui presse sa main
„ d'une maniere inégale, doive paroître à ses yeux tel qu'il
„ paroit dans le cube.

M. Locke approuve fort cette décision, & croit d'autant plus nécessaire de la proposer, que M. Molineux ajoute, qu'ayant fait proposer cette question à diverses personnes d'un
„ esprit fort pénétrant, à peine en a-t-il trouvé une qui d'abord
„ lui ait répondu sur cela, comme il croit qu'il faut répondre, quoiqu'ils aient été convaincus de leur méprise après avoir oui ses raisons. Voila fidellement exposé tout ce qu'il y a dans cet endroit de M. Locke, qui peut servir à éclaircir sa pensée sur la maniere, dont on voit les figures régulieres, & par laquelle il prétend combattre le sentiment du P. Malebranche à ce sujet.

4. Pour défendre ici le P. Malebranche, il ne seroit aucunement besoin d'aller au fond de cette question, pour décider de quel côté est le sentiment le plus plausible: comme le P. Malebranche en tout ce chapitre n'a en vuë, que de réfuter les especes matérielles, soit des Epicuriens, soit des Péripatéticiens; lesquelles on suppose être des ressemblances parfaites des objets, dont elles émanent, il apporte l'exemple du cube, dont il est incontestable que les especes des côtés sont inégales, quoiqu'on ne laisse pas néanmoins de le voir de tous ses côtés également quarré; il apporte aussi l'exemple des ovales, & des parallelogrames dans un tableau, qui ne peuvent envoyer que des especes de semblable figure, pendant qu'on n'y voit que des cercles & des quarrés, ce qui prouve manifestement qu'il n'est pas nécessaire, que l'objet que l'on regarde produise, afin que l'on voie, des especes qui lui soient semblables. Or c'est là uniquement ce qu'il falloit prouver

dans ce chapitre. Le P. Malebranche prouvera dans ceux qui ſuivent avec un égal ſuccès, que l'eſprit n'a point la puiſſance de former ſes idées, & que les idées, qui ſont l'objet immédiat des perceptions de l'entendement, ne ſont point ces perceptions mêmes, comme M. Locke le ſoûtient dans ſon ouvrage ſur l'entendement humain.

Mais quoique ce que l'on vient de dire ſoit plus que ſuffiſant pour mettre à couvert le raiſonnement du P. Malebranche par rapport au but qu'il s'y propoſe. Je crois qu'il ne ſera pas hors de propos, puiſque l'occaſion s'en préſente, d'ajouter ici quelques réflexions ſur les difficultés, que M. Locke lui oppoſe, ce qui pourra faire juger que cet Auteur ne ſuit pas toujours éxactement ſes propres principes, ou du moins que ſes principes ne ſont pas toujours également ſûrs. M. Locke nous propoſe pour maxime ou obſervation, que quand nous jettons les yeux ſur un globe, l'idée qui s'en imprime dans notre eſprit par ſenſation, eſt l'idée d'un cercle plat; mais que le jugement forme auſſi-tôt l'idée d'un convexe, & la ſubſtitue à celle de la ſenſation, & cela ſans que nous nous en appercevions. En vérité je doute fort en premier lieu que cette maxime puiſſe s'accorder avec le grand principe, ſur lequel cet Auteur ètablit tout le ſyſtême de l'entendement, & par lequel il prétend rejetter pluſieurs opinions des autres Philoſophes, quoique d'ailleurs aſſez bien fondées, principe qu'il recommande en conſéquence avec tant de ſoin dans tout le cours de ſon ouvrage, & qui eſt que chacun doit juger de tout ce qu'il avance, & de tous ſes raiſonnements, comme auſſi de toutes les facultés & opérations de notre Ame par rapport à ſa propre expérience, & à ce qu'il éprouve en ſoi-même. C'eſt ſur ce principe, que ne pouvant ſe faire une idée auſſi nette d'un eſpace infini, que d'un triangle ou d'un cercle, il nie abſolument que nous ayions une idée poſitive de l'infini, & prétend que l'idée de l'eſpace, que nous concevons s'étendre au delà de quelque eſpace fini donné ou fixé par notre imagination, n'eſt qu'une idée négative,

quoique

quoique nous ayions fait voir plus bas que cet espace, que nous concevons au delà de tout espace déterminé, étant, comme il le dit lui-même, un espace uniforme à l'espace déterminé, dont on a une idée positive, il y a contradiction que l'idée de cet espace, que nous ne pouvons déterminer, ne soit aussi positive, & que s'étendant au delà de tout espace fini & déterminé, elle ne soit l'idée positive d'un espace proprement infini. C'est sur ce même principe qu'il rejette l'opinion de ceux, qui veulent que l'Ame pense toujours, parce que, „ dit-il, liv. II. chap. I. §. 10. l'homme ne sauroit penser „ en quelque tems que ce soit, qu'il veille, ou qu'il dorme „ sans s'en appercevoir, & au §. 12. il ajoute que l'Ame doit nécessairement sentir en elle-même ses propres perceptions: c'est enfin sur ce même fondement qu'il rejette les idées innées; „ dire qu'une notion est gravée dans l'Ame, & soutenir en „ même tems que l'Ame ne la connoit point, c'est faire, „ dit-il liv. I. chap. I. §. 5. de cette impression, un pur néant. Selon ces principes de M. Locke ne devons-nous pas rejetter comme une chimere, une idée ou perception actuelle d'un cercle plat, que nous n'avons jamais apperçue, & que nous ne saurions même appercevoir en regardant un globe, quelque attention que nous y apportions? ne devons-nous pas traiter de même la formation d'une idée, que nous ne pouvons nous souvenir d'avoir jamais formée, & que nous éprouvons s'imprimer en notre esprit à la vuë d'un globe, aussi nécessairement que l'idée d'un cercle plat à la vuë d'une piéce de monnoie? „ dire qu'à la vuë d'un globe il s'imprime dans l'Ame „ l'idée d'un cercle plat, & soutenir en même tems que l'Ame „ ne l'apperçoit point, n'est-ce pas faire de cette impression „ un pur néant? Au moins si M. Locke apportoit des preuves pour soutenir un sentiment combattu par l'expérience, comme les Cartésiens en donnent pour soutenir que l'Ame pense toujours. (Quoiqu'il soit bien à remarquer que ce sentiment n'est point combattu par l'expérience, puisqu'il se peut faire que l'Ame sente bien ce qu'elle pense, quand on dort,

quoiqu' elle ne s'en ſouvienne plus après qu'on eſt éveillé;) mais le fait eſt qu'il n' en apporte aucune. Celle qu'on pourroit tirer de l'endroit cité de M. Locke eſt, que le globe imprime ſur la rétine une image ronde & plate; mais pour que cette preuve fût bonne, il faudroit ou que cette image fût l'idée même, ou perception de l'Ame, car idée & perception, ſelon M. Locke, eſt la même choſe, ce qui eſt abſolument inſoutenable, ou que l'idée ou perception de l'Ame fût toujours éxactement conforme à l'image peinte ſur la rétine, ce que M. Locke ne prouvera jamais, puiſque bien loin de là, le contraire eſt évidemment démontré par ce qu' on a dit ci-deſſus. Il eſt vrai que M. Locke s' étend enſuite à faire voir par des exemples, qu'il n'eſt pas impoſſible qu'on prenne pour une perception des ſens, une idée formée par le jugement, en ſorte que la premiere ne ſerve qu' à exciter la ſeconde, & ſoit à peine obſervée elle-même. Ainſi, dit-il, un homme qui lit, ou qui écoute avec attention, ſonge peu aux caractéres, ou aux ſons, & donne toute ſon attention aux idées, que ces ſons ou caractéres excitent en lui. Mais cet exemple me paroit plus contraire, que favorable à M. Locke. Car d'un côté on ſent toujours l'impreſſion des caractéres & des ſons, quelque attention qu' on apporte aux idées, ſans qu'il arrive jamais de prendre l'un pour l'autre, & d'un autre côté il ſuffit de vouloir faire attention aux caractéres & aux ſons; pour que les ſenſations qu'ils excitent ſoient très-diſtinctement apperçues, au lieu que la ſenſation d'un cercle plat en voyant un globe eſt confondue auſſi-tôt, ſelon M. Locke, avec l' idée du convexe, que le jugement forme, & on a beau vouloir arrêter cette action du jugement pour n'appercevoir que ce que les ſens impriment dans l'eſprit, il faut néceſſairement appercevoir un globe, & non un cercle plat, tel pourtant que la vuë l'imprime dans l'eſprit à la préſence d'un globe; ,, M. Locke ajoute, que nous ne devons point être ſurpris que nous ,, faſſions ſi peu de réflexion à des choſes, qui nous frapent ,, ſi intimément, ſi nous conſidérons combien les actions de

l'Ame

„ l'Ame sont subites; car on peut dire, que comme on croit „ qu'elle n'occupe aucun espace, & qu'elle n'a point d'étendue, il semble aussi que ses actions n'ont besoin d'aucun intervalle de tems pour être produites, & qu'un instant „ en renferme plusieurs. Cette raison est assurément admirable: comme si les perceptions de l'Ame ne pouvoient pas être aussi subites, que ses actions, & comme si n'ayant pas besoin d'intervalle de tems pour former l'idée d'un convexe à la place de la sensation d'un cercle plat, elle en eût besoin pour appercevoir premiérement l'idée du cercle plat imprimée par les sens, & ensuite l'idée d'un convexe formée par le jugement. Il faut donc ou que M. Locke renonce à son principe, qu'il est absolument nécessaire que l'Ame sente ses propres perceptions, ou qu'il avoue que l'Ame doit sentir la perception du cercle plat imprimée par les sens, malgré la rapidité, avec laquelle le jugement forme l'idée du convexe.

6. La seconde remarque, qui se présente à mon esprit sur la maniere, dont M. Locke prétend que nous voyions les globes, les cubes, & autres semblables figures, est qu'il ne paroit pas que cette maniere s'accorde avec ce qu'il nous dit des idées simples, qui s'acquierent par voie de sensation, & par rapport auxquelles l'esprit est purement passif. Voici comment il s'en explique liv. II. de l'entendement humain „ chap. I. §. 25. Les idées particulieres des objets des sens „ s'introduisent dans notre Ame, soit que nous voulions, ou „ nous ne voulions pas.

„ . . . . Lorsque ces idées particulieres se présentent à „ l'esprit, l'entendement n'a pas la puissance de les refuser, „ ou de les altérer, lorsqu'elles ont fait leur impression, de „ les effacer, ou d'en produire de nouvelles en lui-même, „ non plus qu'un miroir ne peut point refuser, altérer, ou „ effacer les images, que les objets produisent sur la glace, „ devant laquelle il sont placés. Comme les corps, qui nous „ environnent, frapent diversement nos organes, l'Ame est „ forcée d'en recevoir les impressions, & ne sauroit s'empêcher

d'avoir

„ d'avoir la perception des idées, qui ſont attachées à ces „ impreſſions-là. Peut-on rien de plus formel contre la maniere de voir les figures régulieres propoſée ci-deſſus par M. Locke? Si l'impreſſion qu'un globe fait ſur l'eſprit par le moyen de la vuë, eſt l'impreſſion ou idée, non d'un convexe, mais d'un cercle plat, comment l'entendement a-t-il la puiſſance de l'altérer, de l'effacer, ou de produire à ſa place l'idée du convexe; ſi l'Ame ne ſauroit s'empêcher d'avoir la perception des idées, qui ſont attachées à ces ſortes d'impreſſions, comment peut-on ſoutenir qu'il ſe fait dans l'Ame à la vuë d'un globe l'impreſſion d'un cercle plat, mais que cette idée eſt auſſi-tôt altérée par le jugement, qui lui ſubſtitue l'idée d'un convexe, ſans qu'on s'en apperçoive. Mais ce n'eſt pas tout, le fondement que M. Locke a de dire, que l'Ame eſt purement paſſive par rapport aux idées qu'il appelle de ſenſation, leſquelles par conſéquent elle doit recevoir par l'impreſſion, que les objets particuliers font ſur les ſens, n'eſt autre que l'expérience qu'on a, qu'on ne peut s'empêcher de recevoir ces idées, dès que les objets particuliers frapent nos ſens: or j'éprouve par ma propre expérience, & je crois que l'expérience des autres hommes ſera en ceci parfaitement conforme à la mienne, que quand je jette les yeux ſur un globe, je ne puis non plus m'empêcher d'appercevoir une figure convexe, que je ne puis m'empêcher d'appercevoir une figure ronde & plate, quand je jette les yeux ſur une piéce de monnoie. Donc ſi la néceſſité de voir une figure ronde & plate, & jaune, quand on regarde un louis d'or, & ainſi de toutes les autres idées de ſenſation, fait conclure à M. Locke, que l'idée de cette figure eſt une idée ſimple, que l'eſprit ne peut former, & qu'il doit néceſſairement acquérir par l'expérience de ſenſation, on en doit conclure autant de l'idée d'un convexe, qu'on eſt pas moins forcé d'appercevoir en jettant les yeux ſur une boule; ou ſi, malgré la néceſſité qu'on éprouve de voir une figure convexe en voyant une boule, on peut, & on doit même juger que cette idée convexe n'eſt point l'effet de l'impreſſion,

que

que la boule fait sur le sens de la vuë, mais une idée que l'Ame forme elle-même, & par rapport à laquelle l'Ame n'est donc pas passive, mais active, on sera aussi en droit de soutenir que, malgré la nécessité qu'on éprouve d'appercevoir quelque objet que ce soit, qui tombe sous nos sens, il se peut faire que la perception, que nous en avons, ne soit point l'effet de l'impression, que cet objet fait sur les sens; mais une idée que l'esprit forme lui-même, & ainsi se trouve renversé le fondement, sur lequel M. Locke établit son sentiment, que toutes nos idées nous viennent par les sens.

7. Ma troisiéme réflexion est que, si l'impression que fait un globe sur la vuë excite seulement dans l'esprit l'idée d'un cercle plat, il n'est pas possible, selon les principes de M. Locke, que l'esprit forme l'idée d'un convexe semblable à ce globe pour l'y substituer: en effet quoique la cause qui excite l'idée d'un cercle plat, ne soit pas un cercle plat, mais un convexe, pour que le jugement pût substituer à l'idée du cercle plat causée par l'impression des sens, l'idée du convexe qui la cause, il faudroit que l'esprit connût ce convexe. Or l'esprit ne peut connoître ce convexe, si le sens de la vuë ne peut le lui présenter; puisque, selon M. Locke, l'esprit ne peut former des idées semblables à des Archetypes, qui soient hors de lui, si les sens ne les lui fournissent. On peut donc assurer qu'il est autant impossible à l'esprit de former l'idée d'un convexe sur l'impression d'un cercle plat causée par la vuë d'un globe, qu'il seroit impossible à un Peintre de se représenter au juste la figure d'un animal, dont il ne verroit que les vestiges sur la neige, ou sur le sable.

Et certainement toute idée formée par l'esprit est, selon M. Locke, une idée composée, ou un assemblage d'idées simples, que l'esprit peut faire en deux façons, ou unissant de son plein gré plusieurs idées simples venues par les sens, sans les rapporter à aucun objet extérieur, & c'est ainsi que l'idée complexe d'un Centaure a été formée, ou observant les différentes parties, & qualités d'un sujet, d'une substance, & géné-

généralement de quelque chose que ce soit pour les réunir en une seule idée complexe, qu'on désigne ensuite par un seul nom. Ainsi on acquiert l'idée des substances, & des autres choses qui éxistent hors de nous. Afin donc que M. Locke explique comment l'esprit peut former l'idée de ce convexe, il faut qu'il explique quelles sont les idées simples, qui en constituent l'assemblage, & comment l'esprit peut les assembler de telle façon, que l'assemblage ressemble parfaitement à une chose qu'il n a jamais vuë, enfin il faudroit qu'il expliquât quels sont les corps particuliers, qui ont puissance d'exciter des idées simples, & de sensation qui leur ressemblent, si les corps réguliers ne l'ont pas, & par quelle expérience on peut reconnoître une telle différence: mais on ne craint pas d'assurer qu'on n'expliquera jamais ces choses d'une maniere, qui s'accorde avec les principes de M. Locke. Dira-t-on peut-être que l'esprit connoit par la voie de l'attouchement, que ce qui cause dans l'esprit l'impression d'un cercle plat diversement ombrage, n'est point un cercle plat, mais un globe, & que c'est ce qui fait que l'esprit s'accoûtume à substituer à cette impression l'idée d'un convexe. Mais ce qui affecte l'attouchement d'une telle, ou telle maniere, selon la résolution de M. Molineux, approuvée ci-dessus par M. Locke, ne peut point servir à faire appercevoir par les yeux d'une maniere plutôt que de l'autre; on peut seulement s'assurer en voyant, & touchant une chose en même tems, que ce qui affecte l'attouchement d'une telle façon, affecte aussi la vuë d'une telle façon; mais la sensation qui se fait par l'attouchement, ne peut rien changer à la sensation, qui se fait par la vuë, ni au contraire. Ainsi tout homme, qui ne sera pas capable de discerner par l'attouchement la différence qu'il y a entre la surface d'un marbre blanc, & celle d'un marbre noir, aura beau sentir cette différence par la vuë, cela ne lui pourra servir aucunement pour former l'idèe de cette différence, & lui faire sentir ensuite par l'attouchement les convexités, & les *prominences*, qui refléchissent la lumiere avec plus de force

dans

dans l'une, que dans l'autre. Il faudra seulement qu'il se contente de savoir, que son attouchement ne peut trouver de différence entre deux surfaces, qui sont pourtant très-différentes, puisqu'elles affectent la vuë bien différemment. Par la même raison si un cercle plat, & un globe font la même impression sur la vuë, quoique cette impression soit différente sur l'attouchement, la vuë ne pourra jamais lui faire connoître la différence de ces deux objets, & il faudra qu'il se contente de savoir, que cette différence y est réellement, puisque son attouchement la découvre; de même donc que la différente impression, qui se fait sur la vuë, ne peut jamais faire que l'esprit substitue à la sensation, qui vient par l'attouchement l'idée de l'objet qui la cause, en sorte qu'après avoir vu un marbre blanc, & un marbre noir, on puisse ensuite distinguer l'un de l'autre par l'attouchement sans les voir, on peut dire aussi que la différente impression, qui se fait sur l'attouchement, ne fait point que l'esprit substitue à la sensation, qui vient par la vuë, l'idée de l'objet qui la cause, en sorte qu'après avoir touché un cercle plat, & un globe on puisse ensuite distinguer l'un de l'autre par la seule vuë sans les toucher.

8. Enfin pour dire deux mots du problême de M. Molineux, je dois avouer qu'il m'est arrivé en le lisant la premiere fois précisément le contraire de ce qui est arrivé à ces personnes d'un esprit fort pénétrant, à qui l'Auteur dit l'avoir souvent proposé. Car mon premier mouvement fut de répondre qu'un aveugle venant à jouir de la vuë n'auroit pu reconnoître immédiatement les figures, qu'il auroit apperçues par l'attouchement, & cela par la même raison, qui a persuadé M. Molineux, que quoiqu'une chose ait affecté l'attouchement d'une telle, ou telle maniere, il ne s'ensuit pas qu'elle doive affecter la vuë de telle, ou telle maniere; mais un peu d'attention me convainquit bientôt du contraire; & pour mieux expliquer ma pensée qu'on me permette de substituer au globe, & au cube un cercle & un quarré; aussi-bien, selon M. Locke,

 un

un aveugle, homme fait, qui viendroit à jouir de la vuë, à la place du globe, qui feroit devant lui, ne verroit pas un globe, mais un cercle plat, jufqu'à ce que l'ufage lui eût appris à le voir. Je dis donc qu'un homme, qui auroit acquis par la voie de l'attouchement l'idée du cercle, & du quarré, en forte qu'il connût les propriétés de l'une & l'autre de ces figures, fuppofé qu'il vint à jouir de la vuë, ces figures lui étant préfentes, il devroit les reconnoître, & favoir dire quel eft le cercle, & quel eft le quarré, avant que de les avoir touchés: pour le prouver, je fuppofe que cet homme touchant le cercle, & faifant paffer fon doigt du point A au point B, tantôt le long du diamétre A C B, tantôt par la demi-circonférence A D B, peut reconnoître éxactement la différence, qui eft entre une ligne droite & une courbe, & favoir que la droite eft la plus courte, qu'on puiffe tirer entre deux points A B, & la courbe celle, qui eft plus longue, & qui fait que le doigt parcoure un plus grand efpace pour parvenir du point A au point B, lorfqu'il eft obligé de la fuivre. Je fuppofe en fecond lieu que cet homme faifant avec le pouce, & l'index, comme un compas les applique aux deux extremités du diamétre A B, & les tourne enfuite par toute la circonférence du cercle, réfléchiffant enfuite que les deux doigts achevent ce tour fans s'éloigner, ni s'approcher, il reconnoîtra que tous les diamétres du cercle font égaux, & qu'il faut qu'il y ait dans cette figure un point, ou un milieu, également éloigné de tous les points de la circonférence, car fans cela les doigts ne pourroient pas parcourir cette circonférence fans s'éloigner, ou s'approcher mutuellement. Je fuppofe en troifiéme lieu que cet homme touchant enfuite le quarré peut reconnoître, que cette figure eft terminée par quatre lignes droites, c'eft-à-dire les plus courtes qu'on puiffe tirer de point à autre, que voulant tourner fes doigts tout au tour du quarré, il s'appercevra qu'il faut que fes doigts tantôt s'éloignent, & tantôt s'approchent, qu'ils font plus éloignés quand ils touchent les deux extremités diagonalement oppofées L M, &

plus

plus proches quand ils ſont aux extremités du côté I M: ces ſeules obſervations faites, & il pourroit en faire beaucoup d'autres: ſuppoſons que cet aveugle vienne à jouir de la vuë, il verra dans la premiere figure une ligne courbe, qui retourne en elle-même, il pourra y remarquer les points A B, & connoître que l'eſpace, qui les diviſe, & qu'on peut parcourir pour aller de l'un à l'autre, eſt plus grand par la demi-circonférence A D B, qu'allant directement d'A en B par C, & par là il lui ſera aiſé de conclure que ce qui affecte ſa vuë d'une telle façon, eſt une ligne courbe, & que ce diamétre, qui l'affecte d'une autre façon, eſt une ligne droite, il remarquera beaucoup plus aiſément, que dans cette figure le milieu eſt également éloigné de la circonférence, & conclura par conſéquent que cette figure, qui affecte ſa vuë d'une telle maniere, doit être celle qu'il appelloit un cercle en la touchant, quoiqu'elle affectât ſon attouchement d'une maniere fort différente; il s'en éclaircira encore beaucoup mieux par la comparaiſon de l'autre figure, dans laquelle il verra que quelque point qu'il lui plaiſe de déſigner, il n'en eſt aucun qui ſoit éloigné également de la circonférence, que la diagonale eſt plus longue qu'une perpendiculaire tirée d'un côté à l'autre en paſſant par le centre, & que les quatre lignes qui l'environnent ſont les plus courtes, qu'on puiſſe tirer d'un point à l'autre; ces réfléxions lui feront conclure ſans doute, que cette figure eſt celle qu'il appelloit un quarré, quoique la maniere, dont elle affecte ſa vuë, ſoit bien différente de celle, dont elle affectoit ſon attouchement. Mais dira-t-on, ſi la maniere, dont ces figures affectent l'attouchement, eſt ſi différente de celle, dont elles affectent la vuë, comment les reconnoître enſuite par la ſeule vuë ſans les avoir touchées? Il n'y a rien qui puiſſe ôter cette difficulté, que la diſtinction que fait le P. Malebranche entre l'idée d'un objet matériel, & le ſentiment, dont l'Ame eſt affectée, ſoit quand on le touche, ou quand on le voit. L'idée eſt la reſſemblance de cet objet, par exemple d'une figure, qui eſt préſente à l'eſprit.

M. Locke lui-même ne desavouera pas cette définition. Le sentiment ou sensation est une certaine affection, ou modification de l'Ame excitée en elle à l'occasion de l'impression, que les objets font sur les sens par le mouvement, & la configuration de leurs parties; mais qui n'est rien de semblable au mouvement, à la figure, & aux autres qualités de la matiere, en sorte que cette sensation ne représente rien à l'Ame, mais lui fait seulement sentir qu'elle est affectée, ou modifiée intérieurement d'une telle, ou telle maniere. Ainsi quand un homme voit, ou touche quelque objet, comme un cercle, ou un quarré, dans cette vuë, & dans cet attouchement, il faut soigneusement distinguer ce qui est idée, ou qui représente à l'esprit l'objet de la vuë, & de l'attouchement, & lui en fait connoître, & distinguer la nature, & les propriétés, d'avec ce qui n'est que sentiment, qui ne représente rien à l'esprit, qui n'a rien de semblable à l'objet qui le cause, & qui peut changer, quoique l'idée demeure la même. Telles sont les différentes couleurs par rapport à la vuë; telle est la chaleur, la froideur, la rudesse &c. par rapport à l'attouchement. Par conséquent un objet, qui imprimera toujours dans l'esprit la même idée de rondeur soit par la vuë, soit par l'attouchement, idée qui, selon M. Locke, est une ressemblance parfaite de son objet, pourra causer des sensations très-différentes de couleur, de chaleur, de rudesse &c. Or quoiqu'il soit certain que de ce qu'un objet affecte l'Ame par l'attouchement de telle, ou telle sensation; il ne s'ensuive pas qu'il doive l'affecter par la vuë de telle, ou telle sensation, & que par conséquent de ce qu'un objet cause la chaleur, ou le froid, la rudesse, ou la mollesse par l'attouchement, on ne puisse point reconnoître quelle sensation de couleur il doit exciter par la vuë, cependant l'idée de sa figure, & qui en est une ressemblance parfaite, ne pouvant point être différente, soit que l'Ame l'apperçoive par la voie de l'attouchement, soit par celle de la vuë, & la connoissance des propriétés de cette figure, devant être la même dans un aveugle, & dans un homme qui

jouisse

jouisse de la vuë, il faut de toute nécessité que l'Ame, qui a acquis par l'attouchement l'idée, ou ressemblance d'un cercle, reconnoisse cette même idée, ou ressemblance, dès qu'elle lui vient présentée par la vuë, autrement un homme, qui auroit la vuë sans l'attouchement, & un autre, qui auroit l'attouchement sans la vüe, ne seroient pas assurés que les propriétés d'un cercle, qui leur ont paru telles par l'attouchement, dussent paroître telles à la vuë, & réciproquement que celles, qui se découvrent par la vuë, dussent être les mêmes par rapport à l'attouchement. Doute pourtant qui ne sauroit avoir lieu, dès que l'on convient de l'immutabilité des rapports, qui sont l'objet de la Géométrie, & de la nécessité des vérités qu'elle démontre. On peut reconnoître par cet échantillon, combien la distinction de l'idée & du sentiment est capable de répandre du jour sur des matieres très-obscures, quelque effort que fasse M. Locke pour la combattre & la rejetter.

CHAPITRE III.

Que dans le Systême physique du Pere Malebranche la propagation de la lumiere ne peut être instantanée.

1. *Critique de M. Locke à ce sujet.* 2. *Réponse, & éclaircissement de la doctrine du P. Malebranche.*

1. LA derniere chose que M. Locke objecte au P. Malebranche sur le sujet des especes matérielles est une erreur de fait sur la propagation de la lumiere: voici ses paroles. „ Quant à ce que dit le P. Malebranche, qu'au moment qu'un objet est découvert, nous le pouvons voir à „ plusieurs millions de lieuës, je crois qu'on pourroit démontrer qu'il se trompe quant au fait; car on a trouvé par „ quelques observations faites sur les Satellites de Jupiter, „ que la lumiere se répand successivement, & qu'il lui faut „ environ dix minutes pour venir du soleil jusqu'à nous.

2. Je ne sai pas ce qui a pu porter M. Locke à publier , que le P. Malebranche s'est trompé sur la propagation de la lumiere, & qu'il ait ignoré qu'elle se répand successivement. M. Locke avoit pourtant lu, puisqu'il le cite l'éclaircissement de cet Auteur sur la nature de la lumiere, & des couleurs , qui est à la fin du quatriéme Tome de la Recherche de la vérité. Selon le systême qu'il y propose, il étoit bien aisé de comprendre que la propagation de la lumiere ne peut étre absolument instantanée , si on ne suppose la compression de l'Ether absolument infinie; ce qui est impossible. Le P. Malebranche dès l'entrée même de cet éclaircissement, cite les observations sur les éclypses de Jupiter, par lesquelles M. Huigens d'après M. de Roëmer prétend que la propagation de la lumiere soit à celle du son, comme 600000. a. 1., & quoiqu'il témoigne ensuite ne pas se fier entiérement à ces observations, parce qu'elles ne s'accordent pas avec d'autres observations postérieures de M. Cassini, au moins fait-il assez voir qu'il n'ignoroit rien de tout ce que M. Locke montre ici de savoir avec un peu trop d'affectation . Mais ce qui pourra étonner davantage , c'est que dans l'endroit même , par lequel M. Locke prétend convaincre le P. Malebranche d'erreur, il y a de quoi le justifier. Il y dit qu'on ne peut concevoir qu'un corps remplisse d'especes de fort grands espaces tout à l'entour avec une vitesse inconcevable. Car un objet étant caché, dès l'instant qu'il se découvre, on le peut voir de plusieurs millions de lieuës, & de tous côtés. Cette vitesse inconcevable, que le P. Malebranche dit qu'il faudroit supposer dans les especes, ne fait-elle pas voir que le mot d'instant ne signifie pas ici un moment indivisible, mais une vitesse très-grande, & cela selon l'usage ordinaire, qui fait dire à tout le monde que la foudre tombe en un instant des nuées sur la terre, qu'un clin d'œil se fait dans un instant, pour signifier la vitesse extreme de ces mouvements, & le tems très-court, dans lequel ils se font: peut-on après cela se fier entiérement à l'équité de M. Locke envers le P. Malebranche dans l'examen de sa doctrine.

SECTION

SECTION TROISIEME

De la Puiſſance de former les Idées.

CHAPITRE I.

Défenſe du ſentiment, & des preuves du P. Malebranche contre les objections de Locke.

1. *Les idées étant des Etres réels & ſpirituels, l'Ame ne peut les produire, ſi elle n'a la puiſſance de créer.* 2. *On n'élude point cet argument, en ſuppoſant que ce ſont des accidents, & non des ſubſtances.* 3. *La puiſſance de produire les idées ne peut ſervir à l'Ame pour en former des ſemblables à des objets qu'elle ne connoit point.* 4. *D'où vient qu'on ſe trompe ſur ce ſujet.* 5. *Objection de Locke tirée de la puiſſance, qu'a l'Ame de réfléchir ſur ſes idées, & de les rappeller.* 6. *Premiere réponſe.* 7. *Autre réponſe.*

„ 1. LE P. Malebranche s'àttache dans ſon troiſiéme Cha-
„ pitre à réfuter l'opinion de ceux, qui croient que
„ nos Ames ont la puiſſance de produire les idées des choſes,
„ auxquelles elles veulent penſer, & qu'elles ſont excitées
„ à les produire par les impreſſions, que les objets font ſur
„ les corps; quoique ces impreſſions ne ſoient pas ſemblables
„ aux objets qui les cauſent.

M. Locke s'applique dans ſon éxamen à combattre les raiſonnements, que le P. Malebranche emploie contre cette opinion, & à montrer que ſon ſentiment n'eſt ni plus intelligible, ni plus vraiſemblable. Il s'agit donc de ſavoir lequel des deux raiſonne le plus juſte, ou le P. Malebranche, ou ſon Critique, & pour mettre le Lecteur en état d'en juger avec entiere connoiſſance de cauſe, j'ai jugé à propos de lui mettre ſous les yeux un précis de la doctrine du P. Malebranche

dans

dans ce troisiéme chapitre d'autant plus qu'elle contient tout ce qu'il faut pour répondre aux réfléxions que M. Locke lui oppose *.

Pour montrer donc combien est insoutenable l'opinion de ceux, qui veulent que l'Ame ait la puissance de produire ses idées, le P. Malebranche pose pour principe que les idées, qui seroient les effets de cette puissance, sont des Etres très-réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles; & non seulement des Etres réels, mais encore spirituels; d'où il conclut qu'elles sont plus parfaites, que les objets matériels qu'elles représentent, & que par conséquent en assurant que l'Ame à la puissance de produire ses idées, on se met en danger d'assurer qu'elle peut produire des Etres plus nobles, que ceux que Dieu a créés. Mais quelque mince, & quelque méprisable qu'on suppose l'Etre des idées, à cause qu'on les croit anéanties, dès que l'esprit n'y pense plus, de cela même que l'Ame n'a pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'elle n'a pas la puissance de les produire: car quoiqu'on fasse différer la création, qui n'appartient qu'à Dieu de la production, qu'on suppose convenir aussi aux causes secondes en ce que la création est la production d'une chose de rien, & la production, qui peut convenir aux causes secondes, est la production d'une chose d'un sujet qui éxistoit déja, & dont il n'est besoin que d'arranger différemment les parties; il est à remarquer que si on suppose pour sujet *préexistant* à la production d'une chose un sujet, qui ne puisse en rien contribuer à sa formation, la production de cette chose est une vraie création; & dire que cette chose a été produite de ce sujet, c'est une vraie contradiction dans les termes. Il y auroit donc contradiction à dire qu'un Ange a été produit d'une pierre, parce que la pierre ne peut en rien contribuer à la production de l'Ange, ni être en aucune

* Note. Cet argument regarde principalement ceux, qui font consister les idées dans des especes distinguées réellement de l'Ame: quant à ceux, qui les font consister dans des modalités représentatives, on trouvera leur sentiment confuté dans la Sect. V.



aucune façon sa cause matérielle, d'où il suit que produire un Ange d'une pierre, c'est le produire de rien par une création proprement dite. Il en est de même d'une idée spirituelle, qu'on supposeroit produite d'une impression corporelle, qui n'a rien de semblable à cette idée: car cette idée spirituelle ne pouvant point être faite de cette impression corporelle, quelque arrangement qu'on lui donne, ou bien cette impression corporelle quelque changement qu'elle subisse, ne pouvant jamais devenir une idée spirituelle, la production d'une idée de cette impression corporelle est une vraie création; & dire qu'une idée a été produite de cette impression, c'est dire par une phrase absurde & contradictoire, qu'elle a été produite de rien par une création proprement dite.

2. Il seroit inutile pour éluder la force de cet argument, de dire qu'un Ange est une substance, & qu'une idée ne l'est pas; car quand même on accorderoit qu'une idée n'est pas une substance, c'est toujours une chose spirituelle; & comme il est impossible de faire un quarré d'un esprit, quoiqu'un quarré ne soit pas une substance: il n'est pas possible aussi de former d'une substance matérielle une idée spirituelle, quand même une idée ne seroit pas une substance.

3. Mais quand on accorderoit à l'esprit de l'homme cette puissance de créer, elle lui seroit inutile pour la production des idées. Car pour produire de l'impression corporelle que fait un objet sur les sens, l'idée de cet objet, il faudroit qu'il connût cet objet, ou qu'il en eût déja l'idée.

„ Il est vrai que quand on conçoit un quarré par pure in-
„ tellection, nous pouvons encore l'imaginer, c'est-à-dire l'ap-
„ percevoir en nous, en traçant une image dans le cerveau.
„ Mais il est à remarquer premierement, que nous ne sommes
„ point la véritable, & la principale cause de cette image;
„ & secondement que cette imagination n'est juste, & ne re-
„ présente le quarré, qu'autant qu'elle est conforme à l'idée,
„ que nous en avons, en le concevant par pure intellection.

4. On se trompe donc en attribuant à l'esprit la faculté de

produire ſes idées. Et la cauſe de cette erreur eſt la même, qui fait juger à tant de monde qu'une boule, qui en rencontre une autre eſt la vraie cauſe du mouvement qu'elle lui communique, & que l'aſpect des planetes, ſous lequel un enfant eſt né, eſt la cauſe des évenements de ſa vie; c'eſt-à-dire que l'on juge ordinairement qu'une choſe eſt cauſe de quelque effet, quand cette choſe, & cet effet ſont joints enſemble, & qu'on ignore la vraie cauſe de cet effet. Ainſi comme il arrive pluſieurs fois que les idées ſe préſentent à notre eſprit, dès que nous le ſouhaitons, on conclut que la volonté produit elle-même ces idées. Mais de même que le jugement de celui qui donne pour cauſe des évenements de la vie d'un enfant, l'aſpect des planetes ſous lequel il eſt né, eſt un jugement précipité, parce qu'entre ces aſpects, & ces évenements il n'y a aucune connéxion de cauſe & d'effet, quoique l'un ſoit joint avec l'autre, & qu'ainſi en jugeant que l'un ſoit cauſe de l'autre, il juge au delà de ce qu'il apperçoit. „ Par „ la même raiſon ſi les hommes ne ſe précipitoient point „ dans leurs jugements, de ce que les idées des choſes ſont „ préſentes à leur eſprit, dès qu'ils le veulent, ils devroient „ ſeulement conclure, que ſelon l'ordre de la nature leur „ volonté eſt ordinairement néceſſaire, afin qu'ils aient ces „ idées; mais non pas que la volonté eſt la principale & „ véritable cauſe, qui les rende préſentes à leur eſprit, & „ encore moins que la volonté les produiſe de rien, ou de „ la maniere qu'ils l'expliquent. Voila en abrégé les penſées les plus eſſentielles du chapitre troiſiéme du P. Malebranche, dont M. Locke éxamine ici la doctrine. Je ſouhaiterois pourtant pour la plus grande ſatisfaction du Lecteur, & pour un plus grand éclairciſſement de la vérité, qu'on voulût prendre la peine de le lire tout entier, de même que les autres; on trouveroit que ce que nous n'avons pas jugé eſſentiel pour être rapporté dans un abrégé, n'eſt pas inutile à l'état de la queſtion débatue.

5. Voyons maintenant comment M. Locke entre en matiere:

tiere : „ un homme, dit-il, qui croit que les idées ne font „ que des perceptions de l'Ame, qui font annexées à cer„ tains mouvements du corps par la volonté de Dieu . . . „ . . . . . quoique nous ignorions la maniere, dont elles „ fe produifent, un tel homme, dis-je, conçoit en effet, que „ ces idées, ou ces perceptions, lorfqu'elles font excitées „ bon gré, malgré que nous en ayions par les objets exté„ rieurs, ne font que des paffions de l'Ame; mais il croit „ d'ailleurs qu'il y entre de l'action, lorfque l'Ame réfléchit „ fur ces idées, ou les rappelle dans fa mémoire.

6. Je reponds premiérement, qu'il n'eft point encore ici queftion de favoir, fi les idées ne font que des perceptions de l'Ame. Ce fera le fujet du chapitre cinquiéme fuivant, où le P. Malebranche démontre que les idées font les objets immédiats des perceptions de l'Ame, & non pas les perceptions mêmes.

7. Je réponds fecondement, que la queftion n'eft pas non plus de favoir, fi l'Ame a un vrai pouvoir efficace de rappeller les idées, qui lui ont déja été préfentes, ou de réfléchir fur celles qu'elle a actuellement, mais de favoir, fi elle a un tel pouvoir de les former originairement.



CHAPITRE II.

Que l'Ame n'a aucune puissance active de rappeller ses idées, & d'en former des complexes. Que la volonté n'est que cause occasionnelle de ces effets, par le moyen des traces du cerveau.

1. *Qu'il n'y a aucune raison d'attribuer à l'Ame une puissance active de rappeller ses idées.* 2. *Qu'il y a au contraire une absurdité manifeste à la lui attribuer.* 3. *En quel sens on peut dire que les idées se conservent dans l'Ame.* 4. *Embarras, & contradictions de Locke au sujèt de la mémoire.* 5. *Que l'esprit n'a pas non plus une puissance active de former des idées complexes.* 6. *Qu'une telle puissance ne paroit pas s'accorder avec le sentiment de Locke, que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame.*

1. JE dis donc en premier lieu, qu'il n'y a aucune raison d'attribuer à l'Ame une vraie puissance de rappeller les idées qu'elle a reçues par les sens, ou d'en former des idées composées. Car cette raison, si elle y étoit, ne pourroit être que la propre expérience d'un chacun, par laquelle il sentiroit une telle puissance dans son Ame: or est-il que l'expérience nous fait seulement connoître que quelque fois les idées, que nous avons déja eues, se présentent de nouveau à notre esprit quand nous voulons; que quelque fois nous ne pouvons les rappeller, quoique nous le voulions; & qu'enfin elles se présentent souvent comme d'elles-mêmes, lorsque nous ne le voulons plus, & même malgré que nous en ayions; & quant aux idées composées, l'expérience nous apprend seulement que quelque fois, quand nous le voulons, un certain assemblage d'idées simples se présente à notre esprit; & que souvent ces assemblages d'idées se forment, & se présentent à notre esprit, sans que nous le voulions, comme il arrive dans les songes: & d'ailleurs l'expérience ne nous fait point

voir

voir que ces idées, qui se présentent ainsi quelque fois à l'esprit, quand il le souhaite, soient des effets proprement dits de ses volontés. Donc si notre jugement doit être éxactement conforme à notre expérience, nous devons juger précisément que le rappel, ou la formation de certaines idées, suit quelquefois notre volonté; & si nous jugeons que la volonté est la vraie cause de ces idées, nous jugeons qu'entre notre volonté, & ces idées, il y a une connéxion de cause & d'effet que l'expérience ne nous fait point appercevoir, & par conséquent en jugeant au delà de ce que nous appercevons, nous faisons un jugement précipité, & nous nous exposons à l'erreur.

2. Mais non seulement, il n'y a aucune raison d'attribuer de telles puissances à l'Ame, je dis de plus qu'il y a une manifeste absurdité de les lui attribuer. En voici la raison: si les idées ou perceptions, que l'Ame reçoit par les sens, sont des passions de l'Ame, & les effets de l'action des objets extérieurs; passions qui cessent d'être quelque chose, dès que l'Ame cesse d'appercevoir, comme le dit M. Locke en plusieurs endroits de ses ouvrages. Dire que l'Ame a la puissance de rappeller les idées ou perceptions, qu'elle a reçues par les sens, c'est dire que l'Ame a la puissance de se redonner les passions, dont elle a été affectée par les sens, & d'agir sur elle-même de la même façon, que les objets extérieurs le peuvent faire. Mais outre qu'il est absurde que le sujet, qui reçoit une passion, soit lui-même l'agent qui cause cette passion, dès qu'on reconnoit en l'Ame une puissance de se redonner les perceptions, qu'elle a reçues par les sens, & d'agir sur elle-même, comme les objets extérieurs, il faut de nécessité reconnoître qu'elle a aussi la puissance de se donner originairement les perceptions, ce que M. Locke n'admet pas; ce qui ajoute par conséquent la contradiction à l'absurdité.

3. Que l'on ne dise point que cette puissance active, qu'on reconnoit en l'Ame, est seulement pour les perceptions, qui ont déja été dans l'esprit; car ces perceptions étant anéanties, dès qu'on ne les apperçoit plus, cette puissance active doit

avoir

avoir le même rapport à ces perceptions, soit qu'on suppose qu'elles n'aient point encore été dans l'esprit, soit qu'après y avoir été, elles soient depuis anéanties, puisqu'une perception, qui n'a point encore été, & une perception anéantie sont également des néants de perception; donc si l'Ame a une puissance active de se donner une perception anéantie, elle a pu par cette même puissance se donner cette perception, avant qu'elle eût été dans l'esprit par l'intervention des objets extérieurs.

Que l'on ne dise pas non plus que cette perception se conserve dans la mémoire. Car, ou l'on entend par là, que cette perception est actuellement dans l'Ame même, & alors il est faux qu'elle soit anéantie, & d'ailleurs, selon les principes de M. Locke, si elle est actuellement dans l'Ame, il faut qu'elle soit actuellement apperçue; ou l'on entend qu'elle laisse quelque vestige dans le cerveau, qui étant excité de nouveau soit par l'attention de la volonté, soit par quelque autre occasion, est lui-même la cause occasionnelle, que cette même idée se présente de nouveau à l'esprit par l'action immédiate de la vraie cause des perceptions; & alors on retombe dans l'explication des Cartésiens, & du P. Malebranche, qui n'a pourtant pas le bonheur de satisfaire M. Locke, comme il l'avoue lui-même, quoique cette explication ôte toutes les difficultés, & les contradictions, dans lesquelles on se jette, en distinguant ces puissances actives & passives dans l'Ame par rapport aux mêmes effets.

4. Pour mieux faire sentir les embarras, & les contradictions, où se jette M. Locke sur le chapitre de la mémoire, il n'y auroit qu'à rapporter au long tout ce qu'il en dit chapitre X. Livre 2. de l'entendement humain, on seroit peut-être surpris de n'y trouver que des discours vagues, sans précision, & pleins de ce stile figuré, que M. Locke lui-même condamne si hautement, & avec raison dans les ouvrages qui ne sont faits que pour instruire. Je me contenterai de rapporter ces paroles du §. 5. „ Les images tracées dans notre esprit, sont

peintes

„ peintes avec des couleurs legeres ; ſi on ne les rafraichit
„ quelquefois, elles paſſent, & diſparoiſſent entiérement. De
„ ſavoir quelle part a à tout cela la conſtitution de nos corps,
„ & l'action des eſprits animaux, & ſi le tempérament du
„ cerveau produit cette différence, en ſorte que dans les uns
„ il conſerve, comme dans le marbre, les traces qu'il a re-
„ çues, en d'autres comme une pierre de taille, & en d'au-
„ tres à peu près comme une couche de ſable, c'eſt ce que
„ je ne prétends pas éxaminer ici. Quoiqu'il puiſſe paroître
„ aſſez probable que la conſtitution du corps a quelquefois
„ de l'influence ſur la mémoire, puiſque nous voyons ſouvent
„ qu'une maladie dépouille l'Ame de toutes ſes idées, & qu'une
„ fiévre ardente confond en peu de jours, & reduit en poudre
„ toutes ces images, qui ſembloient devoir durer auſſi long-
„ tems, que ſi elle euſſent été gravées dans le marbre.

Or je demande, tout ce que M. Locke nous dit de l'impreſſion plus ou moins forte, que les idées font dans l'eſprit, doit-on l'entendre d'une impreſſion faite dans l'eſprit même, ou dans le cerveau? Si c'eſt dans le cerveau, ce n'eſt donc pas ſeulement quelquefois, mais toujours que la conſtitution influe ſur la mémoire : ſi c'eſt dans l'eſprit même, ne contredit-il pas ouvertement ce qu'il a dit dès le commencement du chapitre, qu'une idée n'eſt plus, dès qu'elle ceſſe d'être préſente à l'eſprit, & qu'elle eſt, comme ſi elle n'avoit jamais été.

5. Il en eſt de même de la puiſſance de former des idées compoſées. Nous éprouvons quelquefois que certains aſſemblages d'idées ſimples ſe forment, & ſe préſentent à notre eſprit ſelon le gré de notre volonté, & que d'autres fois ils ſe forment, & ſe préſentent à l'eſprit, malgré qu'il en ait, comme il arrive dans les ſonges. Et cependant nous ſentons que cette repréſentation, en tant qu'elle eſt apperçue par l'eſprit, eſt toujours la même.

Or d'un côté, il eſt certain que par rapport à la formation, & repréſentation des idées compoſées que l'eſprit apperçoit en ſonge, l'eſprit eſt purement paſſif; d'autre part il n'eſt pas
certain

certain que l'esprit soit actif par rapport à la formation, & représentation des idées composées, qui suivent le gré de la volonté; puisque l'expérience nous fait seulement connoître que ces idées suivent souvent les souhaits de la volonté, mais non pas qu'elles soient les effets de son action; n'est-il donc pas plus raisonnable de conclure que la perception, ou représentation d'une idée qui suit le gré de la volonté, n'étant point différente en elle-même de cette même représentation, ou perception, lorsqu'elle se fait contre le gré de l'esprit, l'une & l'autre sont également des passions de l'Ame causées en elle à l'occasion, que plusieurs traces ou ébranlements des fibres du cerveau venant à être excitées, tantôt par une disposition méchanique du corps, tantôt par l'attention de la volonté ensuite de l'union de l'Ame & du corps, sont les causes occasionnelles que les idées simples, qui répondent à ces traces ou ébranlements, sont présentées tout à la fois à l'esprit par la cause toute puissante, que nous concevons clairement pouvoir agir sur l'esprit, & lui découvrir d'une maniere intelligible les objets, dont elle est aussi l'unique cause exemplaire parfaitement intelligible; n'est-il pas, dis-je, plus raisonnable de conclure ainsi, que de distinguer par un jugement porté au delà de la perception, & de l'expérience une puissance tantôt active, tantôt passive d'appercevoir des idées composées, & de les appercevoir pourtant toujours de la même façon? Est-ce qu'une perception peut être, tantôt une action, tantôt une passion, & pourtant être toujours de même nature, & représenter le même objet de la même maniere? Et pourquoi s'obstiner à rejetter un systême, qui n'a en soi aucun inconvenient, & qui va au devant de toutes ces absurdités, & contradictions.

6. Je remarquerai enfin sur cette puissance de former des idées composées, en unissant les idées simples acquises par l'expérience de sensation, qu'elle ne paroit pas trop s'accorder avec le sentiment de M. Locke, que les idées ne sont que des perceptions de l'Ame. Car de cette façon une idée composée

seroit

feroit un aſſemblage de pluſieurs perceptions ſimples , qu' on ſuppoſeroit unies en une ſeule perception compoſée: Or quelque faculté qu'on ſuppoſe en l'Ame , il eſt impoſſible de concevoir que pluſieurs perceptions ſimples, qui ne ſont que des paſſions, puiſſent ſe joindre en une ſeule perception compoſée, qui devroit être une action ; puiſqu' on ſuppoſe que cette formation eſt l'acte d' une faculté active de l'Ame. Et certainement quoique l'objet de notre perception dans les idées compoſées , ſoit un objet compoſé , nous ſentons pourtant que notre perception n' en eſt pas moins ſimple & unique ; comme il arrive dans les idées , ou perceptions ſimples , qui viennent par la voie des ſens. Car quoique l'objet extérieur , un triangle p. e. ſoit un objet compoſé , la perception que nous en avons par le moyen des ſens, eſt une perception ſimple, ſelon M. Locke : de là j'infere que l'idée , qui eſt l'objet immédiat de la perception , n' eſt pas la même choſe que cette perception, puiſque cet objet immédiat , ou idée eſt une choſe compoſée , & que la perception eſt ſimple. Et certainement, ſi la perception d' un triangle que l'on voit , étoit l'idée même de ce triangle , cette idée devroit être ſimple, & compoſée en même tems: elle feroit ſimple , ſelon la ſuppoſition de M. Locke, que toute idée acquiſe par voie de ſenſation eſt une idée ſimple : elle feroit auſſi compoſée , puiſqu' elle eſt la reſſemblance éxacte d'un objet compoſé : l'idée d'un objet , & la perception qu' on en a , ne ſont donc pas une même choſe à ſuivre même les principes de M. Locke.



CHAPITRE III.

Réponse à d'autres objections de Locke.

1. Objection de Locke, que le P. Malebranche ne refuse pas à l'esprit la puissance de former des idées, ni aux choses matérielles, le pouvoir de s'unir à l'esprit. 2. Réponse, que dans l'endroit même cité par Locke le P. Malebranche refuse absolument une telle puissance, soit à l'esprit, soit aux choses matérielles. 3. Deuxiéme objection de Locke, que le P. Malebranche tantôt accorde, & tantôt nie que les idées soient des substances. 4. Réponse: éclaircissement de cette prétendue contradiction. 5. Que la substance de Dieu peut représenter l'étendue: contradiction de Locke à ce sujet. 6. Que le sentiment du P. Malebranche est plus intelligible que les autres. 7. Que le sentiment de Locke sur les idées est absolument inintelligible. 8. Que Locke met mal à propos les relations au nombre des Etres.

1. VEnons maintenant aux autres objections de M. Locke. „ Cependant continue-t-il, c'est une puissance, que „ le P. Malebranche ne refuse pas à l'Ame, puisque dans ce „ même chapitre, il dit que quand nous concevons un quarré „ par pure intellection, nous pouvons encore l'imaginer en „ nous en traçant une image dans le cerveau. Ici donc il „ donne à l'Ame la puissance de tracer des images dans le „ cerveau, & de les appercevoir. Or c'est là pour moi une „ nouvelle source d'embarras dans son hypothése. Car si l'Ame „ est unie au cerveau d'une maniere qu'elle puisse y tracer „ des images, & les appercevoir, comment accordera-t-on cela „ avec ce qu'il avoit dit dans le premier chapitre, que les cho„ses matérielles ne peuvent s'unir à notre Ame de la maniere „ qui est nécessaire, afin qu'elle les apperçoive.

2. Je réponds que M. Locke se seroit ôté à lui, & au Lecteur tout l'embarras, s'il avoit pris la peine de lire, & de rapporter les paroles du P. Malebranche, qui suivent immé-

diatement

diatement celles qu'il vient de citer du chap. 3: „ Quand nous „ concevons un quarré &c., mais il est à remarquer que nous „ ne sommes point la véritable & principale cause de cette „ image, mais il seroit trop long de l'expliquer; ce que le P. Malebranche ne juge pas à propos d'expliquer ici, il l'explique suffisamment en plusieurs endroits de ses ouvrages, & M. Locke ne devoit, ni ne pouvoit ignorer cette explication, qui est toute fondée sur ce que nous avons déja dit, que le corps & l'esprit ne pouvant point agir réciproquement l'un sur l'autre, Dieu par des loix d'une sagesse infinie les unit d'une telle sorte, que les traces imprimées dans le cerveau par les objets extérieurs sont causes occasionnelles, que l'Ame les apperçoit par expérience de sensation, pour me servir du langage de M. Locke, & réciproquement l'attention, ou la volonté de l'Ame est cause occasionnelle, que ces traces s'excitant de nouveau, l'Ame apperçoit aussi par imagination les objets qu'elle a vus, ou apperçus par les sens. Peut-être aurons nous lieu d'expliquer plus distinctement d'après les Carthésiens, & le P. Malebranche, la différence qu'il y a entre voir, imaginer, & appercevoir par pure intellection. Il suffit ici d'avoir montré qu'il n'y a aucune contradiction dans le systême du P. Malebranche, puisqu'on peut bien sans absurdité, & même avec raison, reconnoître que l'esprit & le corps soient réciproquement cause occasionnelle de l'action de l'Auteur de la nature sur l'un & l'autre, ensuite des loix établies par lui-même; mais il n'y a aucune raison à reconnoître que l'esprit puisse agir sur le corps; on démontre même le contraire, & on ne peut sans absurdité admettre que le corps agisse sur l'Ame, comme il a été démontré ci-dessus.

3. La derniere objection de M. Locke contre ce chapitre se réduit à ceci. Le P. Malebranche disant que les idées sont des Etres spirituels, reconnoit qu'elles sont des substances, quoiqu'il ne le dise pas expressément; puisqu'il qualifie d'absurde la pensée de ceux qui disent (avec M. Locke) que les idées sont anéanties, dès qu'elles ne sont plus présentes à

 l'esprit.

l'esprit. Or il est inconcevable qu'une substance spirituelle, ou non étendue puisse représenter l'étendue, & quand même cet Etre substantiel éxisteroit, & qu'on pût comprendre son union avec l'esprit, cette union ne s'étendroit pas à la perception, qui est quelque chose au dessus de l'union. Cependant le P. Malebranche tombe d'accord un peu plus bas, qu'une idée n'est pas une substance, quoiqu'il veuille que ce soit une chose spirituelle. Il faut donc que ce soit ou une substance, ou un mode, ou une relation; si on dit que c'est un mode, il faut que ce soit un mode de la substance de Dieu; mais outre qu'il est bien étrange d'admettre des modes dans la simple essence de Dieu, c'est proposer pour explication d'une chose qu'on ne conçoit pas, une chose qui n'est pas moins inconcevable.

4. Je réponds que tous les Théologiens, & tous les Philosophes jusqu'à M. Locke, ont reconnu qu'il y a dans l'essence de Dieu les idées éternelles, archetypes, & très-intelligibles de toutes les choses possibles, & qui en sont les causes exemplaires; ils ont reconnu aussi que ces idées sont la substance de Dieu, en tant que représentative des perfections de tous les Etres qui peuvent être créés. Et M. Locke devra en convenir aussi lui-même, pour peu qu'il consulte l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'Etre infini, qui comprend dans la simplicité de son essence, toute la perfection, & la réalité de tous les Etres finis possibles. On voit par là en quel sens le P. Malebranche soûtient que les idées sont des Etres réels, & spirituels, sens qu'il n'a pas dû expliquer dans ce chapitre; puisque ceux qu'il y combat, & qui prétendent que l'Ame a la puissance de former ses idées, ne peuvent disconvenir que les idées soient des Etres réels & spirituels, en quelque sens qu'ils l'entendent; & que cela suffit au P. Malebranche pour prouver que l'Ame ne peut les produire, comme on l'a vu ci-dessus. Quant à ce que M. Locke ajoute, que le P. Malebranche tombe enfin d'accord que les idées ne sont pas des substances, il me paroit également extraordinaire qu'il ait pris pour un vrai sentiment du P. Malebranche ce qu'il accorde à

ses

ſes adverſaires, comme une choſe, dont ils ne ſauroient tirer avantage, quoiqu'elle leur ſoit accordée; ou qu'ayant compris ce qu'il en eſt, il veuille faire croire aux Lecteurs, que le P. Malebranche ſe dédit, ou tombe en contradiction. Le P. Malebranche prouve qu'il eſt autant impoſſible de produire une idée ſpirituelle d'une impreſſion corporelle, qu'il eſt impoſſible de produire un Ange d'une pierre. Si pour éluder la force de cette comparaiſon, on ſe retranche à dire qu'un Ange eſt une ſubſtance, & une idée ne l'eſt pas. Je le veux, dit le P. Malebranche, mais comme il eſt impoſſible, ajoute-t-il, de faire un quarré d'un eſprit, quoiqu'un quarré ne ſoit pas une ſubſtance, de même il eſt impoſſible de faire d'une impreſſion corporelle une idée ſpirituelle, quoique cette idée ne fût pas une ſubſtance. Qui eſt l'homme, qui d'un tel raiſonnement puiſſe jamais conclure, que le P. Malebranche tombe ici d'accord, que les idées ne ſont pas des ſubſtances, & qui ne reconnoiſſe que le P. Malebranche raiſonne ſur les principes admis par ſes adverſaires, ſans les adopter pour les combattre plus efficacement? Eſt-ce donc que M. Locke, qui a étudié la Philoſophie de l'Ecole, & montre d'y avoir ſi bien profité, ne s'eſt plus ſouvenu des diſtinctions entre le *Dato*, & non *conceſſo*, entre le *Tranſeat*, & le *concedo*.

5. Il eſt vrai que les idées ne ſont pas des ſubſtances ſeparées, telles qu'Ariſtote, & les Scholaſtiques les attribuent à Platon, elles ſont la ſubſtance même de Dieu, en tant que repréſentatives des Etres créés. Si M. Locke me dit qu'il eſt inconcevable que la ſubſtance de Dieu, qui eſt ſpirituelle, & non étendue, repréſente l'étendue. Je le prierai en premier lieu de ſe ſouvenir qu'il enſeigne formellement Livre 4. chap. 4. §. 3. qu'il eſt évident que l'eſprit ne connoit pas les choſes immédiatement; mais ſeulement par l'intervention des idées qu'il en a, d'où il ſuit qu'il faut que ſes idées lui repréſentent immédiatement les objets extérieurs, qu'il ne peut connoître immédiatement. Or à moins qu'on ne penſe que l'Ame eſt étendue, il eſt ſûr que ſes idées, ou perceptions ne ſont

pas

pas étendues, donc il faut que M. Locke reconnoiſſe que l'on connoit l'étendue par l'intervention d'une choſe non étendue, & qu'une choſe non étendue, repréſente l'étendue. Ainſi dans un endroit il poſe pour évident, ce qu'il dit être inconcevable dans un autre.

6. Mais puiſque M. Locke répéte preſque dans toutes les pages de ſon éxamen cette objection, que la maniere, dont on prétend que la ſubſtance de Dieu repréſente les objets finis, & qu'on les voit en Dieu, eſt autant inconcevable que quelque autre hypothéſe que ce ſoit, & que par conſéquent le ſentiment du P. Malebranche, n'eſt ni préférable aux autres, ni plus vraiſemblable, pour ne pas m'obliger à répéter toujours les mêmes réponſes, je dirai encore ici ſur ce ſujet deux mots.

On ne peut douter qu'il n'y ait certaines choſes que l'on conçoit très-clairement, & qu'on eſt aſſuré être telles, quoiqu'on ne puiſſe pas concevoir clairement la maniere, dont elles ſont telles. Je ſuis aſſuré que Dieu eſt par tout, qu'il eſt tout entier préſent où je ſuis, & tout entier préſent par tout ailleurs; c'eſt un attribut de Dieu, qui ſuit clairement de ſon infinité, & ſon action ſur toutes choſes, action qui n'eſt point diſtinguée de lui-même, en eſt une preuve; cependant j'avoue que je ne conçois pas clairement de quelle maniere Dieu eſt préſent en tout lieu.

Par la même raiſon je puis m'aſſurer des propoſitions ſuivantes, ſur leſquelles eſt fondé le ſentiment du P. Malebranche, que Dieu contient les idées intelligibles de toutes choſes, & qu'il peut par ſon action ſur l'Ame les lui manifeſter. L'idée même de Dieu, & la Théologie en fourniſſent les preuves; que l'Ame a beſoin d'idées pour connoître les objets diſtingués d'elle-même; que l'Ame n'ayant aucune étendue formelle, ni rien d'équivalent, parceque c'eſt un Etre déterminé en ſon propre genre, elle ne peut avoir en elle-même l'idée, qui repréſente l'étendue, que les corps ne peuvent agir ſur l'Ame pour ſe faire connoître à elle. Ces propoſitions étant prouvées, il eſt aiſé de conclure que pour voir les objets il

ne

ne reste que le moyen, qu'on ne peut du moins de concevoir comme possible, qui est que Dieu manifeste à l'Ame par son action sur elle les idées intelligibles des choses; de sorte que la passion de l'Ame, qui est l'effet de cette action, soit la perception de cette idée intelligible. D'où il suit que l'union de l'Ame à la substance intelligible de Dieu, & qui consiste dans une telle action de la part de Dieu, & une telle passion de la part de l'Ame, s'étend fort bien jusqu'à la perception, quoiqu'en dise M. Locke.

7. Enfin si on propose ces deux propositions: les perceptions de l'Ame sont l'effet des impressions corporelles, que font les objets extérieurs sur les sens, quoique ces impressions n'aient rien de semblable à ces objets; & cette autre: les perceptions de l'Ame sont les effets de l'action de Dieu sur elle, par laquelle il lui manifeste les idées intelligibles de quelques objets, & qui en sont les ressemblances parfaites & intelligibles qu'il contient très-certainement en son essence, tout homme de bon sens trouvera que la maniere d'appercevoir, proposée dans la premiere proposition, est non seulement inconcevable; mais qu'elle renferme des choses que l'on connoit très-clairement être impossibles, pour peu qu'on y réfléchisse; au lieu que dans l'autre proposition, quoiqu'on ne conçoive pas clairement la maniere, dont Dieu contient les idées intelligibles de toutes choses, & la maniere dont il agit sur l'Ame, on conçoit pourtant très-clairement que la maniere proposée n'a rien d'impossible, puisqu'il est certain que Dieu a les idées intelligibles de toutes choses, & qu'il peut agir sur l'Ame; & qu'au contraire ces deux choses étant prouvées, comme il est aisé de le faire, cette maniere de voir devient très-probable, très-simple, & même nécessaire; quoiqu'on ne conçoive pas entiérement la maniere dont elle s'éxécute. Il faut donc vouloir s'aveugler de propos déliberé pour juger que ces deux manieres de voir sont également inconcevables, & plus encore après les avoir jugé également inconcevables, ne pas se contenter de les tenir également douteuses; mais rejetter positivement celle,

dans

dans laquelle, on ne peut démontrer aucune impossibilité, pour embrasser l'autre sujette à tant de contradictions & d'absurdités, comme on le démontre aisément.

8. S'il m'appartenoit, ou s'il étoit permis, en répondant à M. Locke, de s'égayer quelquefois hors du sujet, comme il lui arrive assez souvent envers le P. Malebranche, sur ce qu'il dit que si les idées sont des Etres spirituels, elles doivent être ou des substances spirituelles, ou des modes spirituels, ou des relations; car ajoute-t-il au delà de ces trois, je n'ai point d'idée de quoique ce soit; je dirois que M. Locke, qui affecte quelquefois d'avoir moins d'idées que le reste des hommes, s'en donne ici une, que les autres hommes n'ont pas. L'idée d'une substance, & l'idée d'un mode sont à la vérité l'idée d'une chose, ou d'un Etre; mais l'idée d'une relation n'est pas l'idée d'un Etre, ou d'une chose. Entre deux globes il y a relation de ressemblance, entre un globe, & un cube il y a relation de *dissemblance*: mais cette ressemblance, & *dissemblance* ne sont point des Etres, comme quelques Scholastiques l'ont pensé, & l'idée que nous en avons, n'est point distinguée des idées de la substance, & des modes de ces boules, & de ce cube, en tant que l'esprit les compare; ainsi avoir l'idée de la relation de ressemblance entre deux boules de plomb, c'est connoître que de deux piéces de ce métal l'une est ronde, & l'autre aussi; avoir l'idée de la relation de dissemblance entre la boule & le cube de plomb, c'est connoître précisément, que de deux piéces de ce métal l'une est ronde, & l'autre ne l'est pas; avoir donc l'idée d'une relation, ce n'est pas avoir l'idée d'un genre de chose, & d'Etre distingué de la substance, & du mode.



SECTION

SECTION QUATRIEME

Si nous voyons les objets par des idées créées avec nous, ou produites par Dieu à chaque moment.

CHAPITRE I.

Premiere preuve contre ce ſentiment ; qu'il faudroit ſuppoſer la création d'un nombre infini d' idées.

1. *Expoſition de cette premiere preuve du Pere Malebranche.* 2. *Réfléxion qui la confirme.* 3. *Objection puérile de Locke fondée ſur l'équivoque du mot étendue, & appuyée d'une comparaiſon non moins groſſiere.* 4. *Réponſe: ce qu'on doit entendre par l'étendue qu'on attribue à l'eſprit.*

1. IL s'agit maintenant de l'opinion de ceux, qui prétendent que toutes les idées ſont innées, ou créées avec nous. Le P. Malebranche démontre le peu de vraiſemblance de cette opinion, en feſant voir que le nombre de ces idées devroit être infini; „ car pour ne parler que des figures, il eſt „ conſtant que le nombre en eſt infini, & même ſi on s'arrête „ à une ſeule, comme à l'ellipſe, on ne peut douter que „ l'eſprit n'en conçoive un nombre infini de différente eſpece „ lorſqu'il conçoit qu'un des diamétres peut s'allonger à l'in- „ fini, l'autre demeurant toujours le même; de là il ſuit que „ l'eſprit apperçoit en quelque maniere ce nombre infini d'El- „ lipſes, quoiqu'il n'en puiſſe imaginer que très peu, dont il „ ait en même tems des idées particulieres & diſtinctes.

„ Mais il eſt à remarquer que cette idée générale, qu'a „ l'eſprit de ce nombre infini d'Ellipſes de différente eſpece, „ prouve aſſez que ſi l'on ne conçoit point par des idées par- „ ticulieres toutes ces différentes Ellipſes, en un mot ſi on

„ ne comprend pas l'infini, ce n'eſt pas faute d'idées ; ou que
„ l'infini ne nous ſoit préſent, mais c'eſt ſeulement faute d'éten-
„ due, & de capacité d'eſprit.

2. Voila le premier argument du P. Malebranche contre cette opinion, auquel on pourroit ajouter cette réfléxion pour aller au devant de tout ce qu'on pourroit y objećter ; ou que le nombre des idées, qu'on ſuppoſe créées avec nous, eſt fini, ou qu'il eſt infini. Or d'un côté il n'eſt pas vraiſemblable que ce nombre ſoit infini, parceque, comme dit plus bas le P. Malebranche, Dieu agiſſant toujours par les voies les plus ſimples, il n'eſt pas raiſonnable d'expliquer par la création d'une infinité d'Etres, ce qu'on peut réſoudre d'une maniere plus facile & plus naturelle. D'autre part ſi ce nombre étoit fini, l'eſprit ne pourroit pas ſe repréſenter des figures de différente eſpece toujours à l'infini, ſans y trouver jamais de fin ; car le nombre de ces idées étant limité, il ne pourroit ſe repréſenter que le nombre des figures, qui répondroit à ce nombre d'idées, & rien au delà ; & il ne pourroit non plus appercevoir comme de loin cette infinité, qu'il apperçoit en effet dans les incommenſurables, & autres ſemblables objets, & qu'aucune idée finie, ou nombre fini d'idées ne peut repréſenter. Donc il eſt certain que l'eſprit ne connoit point les objets par des idées créées avec lui, quand même on ſuppoſeroit que des Etres créés puſſent agir ſur l'Ame, & lui repréſenter les objets, dont ils ſont ſuppoſés les images, ce que pourtant on a démontré ci-deſſus être impoſſible, & qui ſuffit pour détruire entiérement le fondement de toutes les autres opinions, hors celle du P. Malebranche.

3. Voici maintenant l'objećtion de M. Locke contre ce premier argument du P. Malebranche. J'ai cru devoir la rapporter en ſon entier, afin qu'on ne me ſoupçonnât pas de l'avoir affoiblie en voulant l'abréger. „ Dans le quatriéme Chapitre,
„ l'Auteur prouve que nous ne voyons pas les objets par des
„ idées qui ſoient créées avec nous, parceque les idées que
„ nous avons d'une ſeule figure fort ſimple, par exemple d'un
triangle.

„ triangle, ne sont pas infinies, quoiqu'il y puisse avoir une „ infinité de triangles. Je ne m'arrêterai pas à examiner ce „ que cela prouve. (Je ne m'arrêterai pas à examiner, si „ M. Locke a bien compris l'argument du P. Malebranche, „ qu'on vient de rapporter) Mais je ne saurois lui passer la „ raison qu'il en apporte, puisqu'elle est fondée dans son Hy- „ pothése, la voici: c'est que ce n'est pas faute d'idées, ou „ que l'infini ne nous soit présent; mais c'est seulement faute „ de capacité, & d'étendue d'esprit; car, comme il le dit plus „ bas, l'étendue de l'esprit est très-limitée. Avoir une éten- „ due limitée, c'est avoir quelque étendue, & cela ne quadre „ pas trop bien avec ce que le P. Malebranche avoit avancé „ auparavant, que l'Ame n'est pas étendue. Sur ce qu'il dit „ ici, & en quelques autres endroits, on penseroit presque qu'il „ a cru que l'Ame n'étant qu'une petite étendue, elle ne pou- „ voit pas recevoir tout à la fois toutes les idées, que l'on „ peut imaginer dans un espace infini, parcequ'il n'y auroit „ qu'une petite partie de cet espace, qui pourroit être appli- „ quée à l'Ame. Tirer une pareille induction de l'union in- „ time de l'Ame avec un Etre infini, & conclure que c'est au „ moyen de cette union qu'elle a ses idées, est une opinion „ qui nous conduit naturellement à des pensées bien grossie- „ res, & peu différentes de celles qu'auroit une paysanne d'une „ Barate (baril couvert où l'on fait le beurre) infinie, ou „ seroient gravées des figures de toute espece, & de toute gran- „ deur, & dont les différentes parties étant appliquées selon „ l'occasion au morceau de beurre que l'on y a, y laisseroient „ la figure ou l'idée, dont on auroit besoin pour l'heure; je „ ne sai, si quelqu'un s'aviseroit d'une telle explication de la „ nature de nos idées, pour moi j'avoue que je suis un peu „ embarrassé à concilier ce qu'on dit ici, avec ce qu'on avoit dit „ plus haut de l'union dans un meilleur sens.

4. Je laisse à l'équité, & au gout d'un Lecteur éclairé, & délicat à juger de la justesse du raisonnement, que M. Locke oppose à l'argument du P. Malebranche, & de la noblesse de

 la

la comparaiſon, dont il l'appuïe. On ne peut douter que Dieu ne puiſſe faire voir aux Eſprits créés ſon eſſence à découvert; l'Evangile enſeigne que c'eſt en cette connoiſſance claire & intuïtive de l'eſſence de Dieu, que conſiſte actuellement la béatitude des Anges, & des Ames des hommes, qui meurent dans la juſtice. Cependant l'Evangile, & la raiſon nous convaînquent également que tout eſprit créé, qui voit Dieu face à face, quoiqu'il apperçoive clairement ſon eſſence infinie, ne peut pourtant la comprendre parfaitement, & la connoître entiérement, & cela non que cette divine eſſence ne lui ſoit intimément préſente; mais par défaut de capacité & d'étendue en lui. Je ne crois pas que M. Locke lui-même puiſſe diſconvenir de cette doctrine. Or c'eſt pourtant là préciſément ce que dit le Pere Malebranche de l'étendue de l'eſprit par rapport à l'idée d'un eſpace infini. L'eſprit l'apperçoit, mais il ne peut le comprendre, & la raiſon en eſt que l'étendue de l'eſprit eſt limitée. Comment donc M Locke peut-il trouver tant d'extravagances dans ce ſentiment, & conclure que le P. Malebranche reconnoit, que l'eſprit eſt étendu à la maniere des corps; parcequ'il reconnoit que ſon étendue par rapport à la faculté de connoître eſt limitée? Eſt-il donc ſi difficile de comprendre, qu'une étendue limitée, quand on parle des corps, ſignifie une longueur, une largeur, & une profondeur d'une certaine meſure, & qu'une étendue limitée, quand on parle de l'eſprit, ſignifie une faculté d'appercevoir, qui ne peut pas tout connoître, ou connoître parfaitement, & entiérement, ce qui n'a point de bornes de perfection, ou de quantité? Quoi donc! parcequ'un eſprit fini ne peut qu'appercevoir l'eſſence de Dieu, & non la comprendre, devrons-nous penſer, & nous imaginer l'eſſence de Dieu, comme une barate infinie, & les Eſprits créés, comme autant de piéces de beurre finies, qui ne peuvent pas en embraſſer toute l'entiére concavité? Mais M. Locke lui-même ne fait-il pas un chapitre particulier ſur l'étendue des connoiſſances humaines; & ne parle-t-il pas ſouvent de la capacité

de

de l'esprit humain, de ses bornes, & de la maniere de les étendre? A-t-il donc voulu parler de la capacité matérielle du cerveau, ou a-t-il cru que l'esprit s'étend comme une piéce d'or, qui s'allonge par sa fléxibilité naturelle! Le P. Malebranche en disant que l'étendue de l'esprit est limitée, pouvoit-il se persuader qu'un des plus subtils Métaphysiciens feroit ensuite valoir cette expression pour le convaincre de contradiction sur la spiritualité de l'Ame, & cela par un argument, tel que celui-ci: avoir une étendue limitée, c'est avoir quelque étendue, or est-il que le P. Malebranche reconnoit que l'Ame a une etendue limitée, donc il reconnoit que l'Ame a quelque étendue; donc il dément ce qu'il a dit auparavant, que l'Ame n'a aucune étendue. Un tel argument en quoi différe-t-il de ces fameux arguments amphibologiques, dont on éxerce dans les Ecoles les jeunes gens, qui commencent la Logique. *Omnis canis latrat, atqui aliqua constellatio cœlestis est canis, ergo aliqua constellatio cœlestis latrat.* En vérité il faut avouer que tout ceci paroit tiré de la barate: *olet sub pinguem minervam.*

Si donc M. Locke se trouve embarrassé à concilier ce que dit le P. Malebranche en ce chapitre, avec ce qu'il avoit dit plus haut de l'union en un meilleur sens; ce n'est pas certainement la faute du P. Malebranche; mais ce nouvel embarras de M. Locke est une preuve qu'il n'a pas été fort sincere, lorsqu'éxaminant ce que le P. Malebranche a dit plus haut de l'union en un meilleur sens, il a toujours protesté que cette union lui étoit absolument inintelligible, & inconcevable, comment en effet juger que de deux unions, l'une a un meilleur sens, & plus raisonnable que l'autre, si on ne peut s'en faire aucune idée pour pouvoir les comparer?

CHAPITRE II.

Seconde preuve contre ce ſentiment: Que l'Ame ne pourroit choiſir parmi ce nombre infini d'idées celle, qui conviendroit pour ſe repréſenter un objet préſent.

1. *Expoſition de la ſeconde preuve du P. Malebranche.* 2. *Objection de Locke; qu'on ne peut dans le ſyſtême de Malebranche s'aſſurer de l'éxiſtence des corps.* 3. *Réponſe.* 4. *Que l'objection de Locke eſt hors de propos.*

1. LE ſecond argument du P. Malebranche eſt celui-ci: „ mais quand même l'eſprit auroit un magaſin de toutes les idées, qui lui ſont néceſſaires pour voir les objets, „ il ſeroit néanmoins impoſſible d'expliquer, comment l'Ame „ pourroit les choiſir pour ſe les repréſenter, comment par „ exemple elle pourroit appercevoir le ſoleil, lorſqu'il ſeroit „ préſent aux yeux du corps. Car puiſque l'image, que le „ ſoleil imprime dans le cerveau, ne reſſemble point à l'idée „ que nous en avons, comme on l'a prouvé ailleurs, & même „ que l'Ame n'apperçoit pas le mouvement, que le ſoleil pro„ duit dans le fond des yeux, & dans le cerveau, il n'eſt „ pas concevable qu'elle pût juſtement deviner, parmi ce „ nombre infini d'idées qu'elle auroit, laquelle il faudroit „ qu'elle ſe repréſentât pour imaginer, ou pour voir le ſoleil, „ & le voir de telle, ou telle grandeur déterminée. On ne peut donc pas dire &c.

2. Voici maintenant l'objection de M. Locke: „ on ne „ conçoit pas bien ce que l'Auteur entend ici par le ſoleil; „ car puiſque dans ſon hypothéſe on voit toutes choſes en „ Dieu, d'où ſait-il qu'il éxiſte dans le monde un Etre réel, „ tel que le ſoleil; l'a-t-il jamais vu? Point du tout; mais „ de ce que le ſoleil a été préſent à ſes yeux, il en a vu en „ Dieu l'idée, que Dieu lui en a donnée; pour le ſoleil même cela lui eſt impoſſible, parceque le ſoleil ne peut pas

„ être uni à son Ame. D'où sait-il donc qu'il y a un so„ leil, lequel il n'a jamais vu! Et si Dieu agit toujours par „ les voies les plus simples, quel besoin y avoit-il qu'il fit „ un soleil, afin que nous en vissions l'idée en lui, lorsqu'il „ lui plairoit de nous la représenter; cela auroit pu se faire „ ègalement, quoique le soleil n'eût jamais éxisté.

3. Je réponds en premier lieu, qu'à moins que M. Locke ne retracte ici ce qu'il pose pour évident dans son essai sur l'entendement, savoir que l'on ne connoit pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intervention de leurs idées; il lui est autant impossible qu'au P. Malebranche de s'assurer de l'éxistence du soleil, & de quelque autre objet que ce soit; ainsi son objection retombe sur lui-même. Je sai que M. Locke dira liv. 4. chap. 4. §. 4. que les idées simples sont des productions naturelles, & réguliéres des choses éxistantes hors de nous, qui opérent réellement sur nous; mais il nous enseigne lui-même liv. 2. chap. 8. que ces productions d'idées ne se font que parcequ'il a plu à Dieu par un effet de sa sagesse, d'attacher ces idées aux mouvements des objets extérieurs, avec lesquels mouvements, elles n'ont souvent aucune ressemblance. Or il est certain que Dieu n'avoit pas besoin d'attacher nos idées à de tels mouvements pour les produire en nous; & il est certain aussi que c'est un effet de sa sagesse d'agir toujours par les voies les plus simples. Donc, dirai-je à M. Locke, il étoit inutile qu'il fit le soleil, afin que nous le vissions. Il est aisé à la vérité de résoudre cette difficulté, en fesant voir qu'elle n'est appuyée que sur une fausse supposition, qui est que Dieu n'ait fait le soleil, qu'afin que nous le vissions; & c'est aussi ce qui montre combien est peu considérable cette même difficulté, que fait ici M. Locke, puisqu'elle n'est appuyée que sur cette même fausse supposition. Au reste dès qu'on reconnoit après Descartes, comme le fait M. Locke, que les qualités sensibles ne sont point dans les objets extérieurs, c'est une conséquence que nos sensations seules ne peuvent point nous convaincre entiérement de l'exi-

stence

ſtence des objets, auxquels nous les rapportons, & cela d'autant plus qu'on a ſouvent de ſemblables ſenſations dans le délire, dans l'yvreſſe, dans les ſonges extremement vifs, quoiqu'il n'y ait aucun objet extérieur qui les cauſe. Voila pourquoi ceux qui croient aller au Sabbat, ſont également perſuadés de la réalité des objets qu'ils y ont vus, que de la réalité de ceux qu'ils voient tout le jour pendant qu'ils veillent; & cela parceque le peu de connéxion qu'il y a entre l'état, où l'on ſe trouve dans le ſonge, & celui, où on étoit avant le ſonge, & où l'on eſt actuellement après avoir ſongé, & qui nous aſſure le plus ſouvent que ce qui s'eſt paſſé en ſonge n'a aucune réalité, n'eſt pas capable de les deſabuſer en une telle circonſtance, puiſque ce défaut même de continuation leur paroit une nouvelle preuve de la réalité du Sabbat, où ils croient avoir été dans un état fort différent de celui, où ils étoient avant que de s'endormir, & de celui, où ils ſont après s'être éveillés, ou ſelon leur opinion, avant que d'y être allés, & après en être retournés. C'eſt donc avec raiſon que les nouveaux Philoſophes cherchent ailleurs, que dans les ſens les preuves de l'éxiſtence des corps, & M. Locke ne peut ſans contredire ſes principes, & tomber dans les erreurs les plus ridicules d'Epicure, ſoutenir que ſans ces preuves les ſens ſeuls peuvent nous convaincre ſuffiſamment de l'éxiſtence des corps; or ces preuves ſont abſolument les mêmes, ſoit qu'on ſuppoſe avec le Pere Malebranche, & les Carthéſiens, que les corps ne ſont que les cauſes occaſionnelles de nos ſenſations, ſoit qu'on ſuppoſe qu'ils en ſont les cauſes vraiment efficientes par une vertu qu'ils aient reçue de Dieu. Le P. Malebranche, & M. Arnaud ont beaucoup diſputé ſur la nature de ces preuves. Le P. Malebranche prétend que les preuves, qu'on en a indépendamment de la Foi, ſont à la vérité de très-bonnes preuves; mais que ce ne ſont pas des démonſtrations proprement dites. M. Arnaud ſoutient que ces preuves ſont de vraies démonſtrations. Il n'y auroit pour finir cette diſpute qu'à fixer éxactement ce qu'on doit entendre par

le

le nom de démonſtration, d'ailleurs il ne paroit pas qu'une telle queſtion ſoit de grande utilité ; il ſuffit bien que les preuves, que l'idée de Dieu nous fournit de l'éxiſtence des corps, ſoient telles qu'on ne puiſſe ſans folie ne pas s'y rendre.

4. La réponſe qu'on peut faire en ſecond lieu à l'objection de M. Locke conſiſte à dire, que cette objection ne regarde aucunement l'argument du P. Malebranche, tel qu'il le propoſe contre l'opinion de ceux, qui croient que nous voyons toutes choſes au moyen d'un magaſin d'idées créées avec nous; & dont nous nous ſervons, quand nous y ſommes excités par des impreſſions corporelles, qui n'ont pourtant rien de ſemblable à ces idées. Le P. Malebranche dit que quand un objet, tel que le ſoleil fait ſon impreſſion ſur nos yeux, il eſt inconcevable, comment l'Ame pourroit choiſir entre tant d'idées celle, qui convient préciſément pour voir cet objet. Pour répondre à ce raiſonnement du P. Malebranche, il faudroit montrer, que dans le ſentimen tqu'il combat, on peut fort bien expliquer, comment l'eſprit peut choiſir en toutes occaſions dans ſon magaſin les idées convenables, ſelon les différentes impreſſions des objets. Eſt-ce donc ce que fait M. Locke? point du tout. Il ſe jette de côté, & demande d'où le P. Malebranche ſait qu'il y ait un ſoleil, comme ſi la force de ſon argument dépendoit de la certitude qu'on peut avoir dans ſon ſyſtême de l'éxiſtence du ſoleil. Il ſuffit bien que dans l'opinion qu'il attaque, on ſuppoſe l'éxiſtence du ſoleil, & des objets qui font leurs impreſſions ſur les ſens.

Le P. Malebranche dit enſuite, qu'on ne peut pas ſoutenir que Dieu produiſe à tous moments autant d'idées nouvelles, que nous appercevons de choſes différentes, & que cela eſt aſſez réfuté par tout ce qu'il a dit en ce chapitre; mais pour le prouver encore davantage, ou pour mieux dire pour éclaircir, & appliquer particuliérement ſon premier argument à ce ſujet, il ajoute les paroles ſuivantes: „ De plus il eſt néceſ-„ ſaire qu'en tout tems nous ayions actuellement dans nous-

K mêmes

„ mêmes les idées de toutes choſes, puiſqu'en tout tems nous
„ pouvons vouloir penſer à toutes choſes : ce que nous ne
„ pourrions pas, ſi nous ne les appercevions déja confuſément,
„ c'eſt-à-dire, ſi un nombre infini d'idées n'étoit préſent à notre
„ eſprit, car enfin on ne peut pas vouloir penſer à des objets,
„ dont on n'a aucune idée.

CHAPITRE III.

Il eſt prouvé particulierement que l'Ame n'apperçoit pas les objets par des idées produites à chaque moment, ſelon que l'occaſion le requiert.

1. *Preuve du P. Malebranche. Que toutes les idées, auxquelles nous pouvons vouloir penſer, ſont déja au moins confuſément préſentes à l'eſprit : objection de Locke, que le P. Malebranche ſe contredit; & que les idées devroient être confuſément en Dieu.* 2. *Eclairciſſement de cette prétendue contradiction, & ſolution de la difficulté de Locke.*

1. MOnſieur Locke ne voulant point éxaminer, s'il eſt prouvé, comme le P. Malebranche l'aſſure, que Dieu ne produit pas à tous moments autant de nouvelles idées, que nous appercevons de choſes différentes, paſſe à ce que cet Auteur ajoute, qu'il eſt néceſſaire qu'en tout tems nous ayions actuellement dans nous-mêmes les idées de toutes choſes.
„ Par conſéquent, dit M. Locke, nous avons en tout tems
„ les idées de tous les triangles, ce que l'Auteur venoit de
„ nier. Mais nous les avons confuſément. Si nous voyons ces
„ idées en Dieu, à moins qu'elles n'y ſoient confuſément; je ne
„ comprends pas que nous puiſſions les y voir de cette maniere.

2. Le P. Malebranche dit, que quand on penſe que la hauteur d'un triangle peut augmenter, ou diminuer à l'infini, on conçoit qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles de différentes eſpeces; il dit que l'eſprit apperçoit cette infinité; puiſqu'il

puisqu'il est sûr que quand il s'appliqueroit pendant un tems infini à la considération de ces triangles, les idées de ces triangles de différentes especes ne lui manqueront jamais, & si l'esprit ne peut pas comprendre cette infinité, & se faire une idée distincte de tous ces triangles, qu'il apperçoit pourtant confusément, ce n'est que faute de capacité en lui, & non faute d'idées. Jusqu'ici donc il n'y a aucune contradiction, puisque nier qu'on ait des idées distinctes d'une infinité de triangles, ce n'est pas nier qu'on ait une idée générale, & confuse de cette infinité. Il s'agit donc seulement de savoir, s'il est possible d'appercevoir plusieurs objets d'une maniere confuse, & générale, tandis que dans ce grand nombre on n'en apperçoit que très peu d'une maniere particuliere, & déterminée. Or c'est une chose, dont chacun peut se convaincre par sa propre expérience. Qu'on jette les yeux sur un grand tableau chargé de figures, il est certain que l'œil, ou pour mieux dire, l'esprit par le moyen de l'œil apperçoit tout d'un coup ce nombre, & cette varieté de figures, mais d'une maniere générale & confuse, que pourtant il n'en peut voir distinctement qu'un très-petit nombre à la fois; mais que cette impuissance de les appercevoir distinctement toutes, ne vient pas de ce que ces figures ne soient présentes à l'œil, ou qu'elles ne soient que confusément dans le tableau; mais uniquement de ce que la faculté de voir est limitée. Qu'on se représente maintenant l'Essence Divine, comme le seul tableau vraiment intelligible, dans lequel l'esprit peut appercevoir la nature, & les propriétés des choses; on ne peut douter que ce tableau intelligible, dont l'action sur l'esprit est bien plus réelle, que celle d'un tableau matériel sur les yeux, ne puisse présenter à l'esprit l'idée infinie de l'étendue qu'il contient éminemment, & de cette infinité de figures, qui en sont les modifications. L'esprit pourra donc les appercevoir tout à la fois d'une maniere générale & confuse; mais ce ne sera que successivement, & l'une après l'autre qu'il pourra se les représenter d'une maniere particuliere, & déterminée; & cela

non que ces idées ne lui ſoient préſentes, ou qu'elles ſoient confuſément en Dieu, mais uniquement à cauſe que l'étendue d'un eſprit fini ne ſauroit être que finie, & limitée. Et comme la perception générale & confuſe, que nous avons de ce grand nombre de figures, dont le tableau eſt chargé, fait que nous pouvons vouloir nous appliquer à les conſidérer ſucceſſivement d'une maniere diſtincte, & particuliere; ce que nous ne pourrions, ſi elles n'étoient préſentes à nos yeux de cette maniere générale & confuſe; de même la puiſſance, que nous avons de vouloir nous appliquer ſucceſſivement à conſidérer dans l'idée d'une étendue infinie les différents triangles en particulier, qui peuvent s'y former, vient de ce que cette idée, & les idées mêmes de ces triangles ſont déja préſentes à l'eſprit, quoique d'une maniere générale & confuſe. Je ne prétends pas que cette comparaiſon ſoit une explication préciſe, ou complette du ſentiment du P. Malebranche; mais elle ſuffit pour montrer comment on peut voir confuſément en Dieu, ce qui cependant n'eſt pas en Dieu confuſément; & toutes choſes égales je la crois plus à propos, que celle que M. Locke a empruntée ci-devant de la Barate.



SECTION

SECTION CINQUIEME

Si l'Esprit peut voir en lui-même, & par ses propres perceptions les Objets extérieurs.

1. *Le sentiment du P. Malebranche contraire à celui de M. Locke.* 2. *M. Locke ne répond point directement aux preuves du P. Malebranche: Précis des objections de Locke.* 3. *L'objection de Locke, que dans le sentiment de Malebranche il y auroit de la varieté en Dieu, retombe sur le sien propre.* 4. *Comment on doit entendre, que les choses matérielles sont éminemment en Dieu.* 5. *En quel sens il y a différentes idées en Dieu.*

1. C'Est ici le sujet du cinquiéme Chapitre du P. Malebranche, il y fait voir que l'Ame n'est point d'une telle nature, qu'elle puisse trouver en elle-même la représentation des objets distingués d'elle; qu'il n'y a que Dieu, qui pour être l'Etre, l'Universel, & Tout-puissant puisse voir dans son essence les essences, & les propriétés de tous les Etres possibles, & dans ses décrets l'éxistence de ceux qu'il veut qu'ils éxistent.

2. M. Locke n'éxamine que fort superficiellement ce Chapitre. Il ne répond rien aux raisons, qui prouvent que l'Ame ne peut trouver en elle-même la représentation des objets extérieurs. Tout se réduit à objecter qu'il est inconcevable, que les choses matérielles soient en Dieu d'une maniere spirituelle; que c'est une façon de parler, que ni lui, ni le P. Malebranche n'entendent. Il prétend que dire que les choses matérielles sont en Dieu par ce, que les idées des choses matérielles sont en Dieu, & que ces idées ne sont pas différentes de Dieu-même, c'est vouloir signifier, que non seulement il y a en Dieu de la varieté, puisqu'on en voit en ce qui n'est pas différent de Dieu;

Dieu; mais auſſi que les choſes matérielles ſont Dieu, ou bien qu'elles ſont une partie de Dieu.

3. Pour répondre à ces difficultés de M. Locke je remarque d'abord, que cet Auteur avoue expreſſément dans la même page que Dieu a l'idée d'un triangle, d'un cheval, d'une riviere, de la même maniere que nous l'avons. Or je demande à M. Locke, ces idées ſont-elles différentes de Dieu-même? non aſſurément, puiſqu'autrement il ſeroit faux que Dieu connût toutes choſes en lui-même; & il faudroit que de toute éternité il y eût eu un triangle, un cheval, une riviere, afin que Dieu pût les connoître; ou tout au moins quelque eſpece diſtinguée de Dieu, & dont Dieu ne ſeroit pas l'Auteur. Donc, ſi Dieu a connu de toute éternité les Etres qu'il a créés dans le tems, il faut de toute néceſſité que les idées qu'il en a, ne ſoient point différentes de lui-même. Or eſt-il qu'il y a de la varieté entre ces idées, telles que nous les avons; donc ſi Dieu les a de la même maniere que nous les avons, comme M. Locke en tombe d'accord; il faut qu'il y ait de la varieté en Dieu. Ainſi M. Locke retombe ouvertement dans le même inconvenient qu'il objecte au Pere Malebranche, & cela dans la même page, après peu de lignes.

M. Locke eſt donc obligé de répondre à ſon objection contre le P. Malebranche, puiſqu'elle retombe ſur lui-même, ou tout au moins avouer qu'elle eſt fauſſe, quand même il ne pourroit pas en démontrer la fauſſeté.

4. En attendant je réponds avec tous les Théologiens, & les Philoſophes, qui ont conſulté l'idée de la ſouveraine perfection, ou de l'Etre ſans reſtriction, non telle qu'il plait à quelqu'un de ſe la forger: mais telle que Dieu l'imprime dans l'eſprit; je réponds, dis-je, que la perfection ne ſe trouvant que dans l'Etre, chaque choſe a d'autant plus de perfection qu'elle a plus d'Etre, & que réciproquement chaque choſe a d'autant plus d'Etre, qu'elle a plus de perfection. De-là il ſuit que les Etres créés ayant tous une meſure très-

bornée

bornée de perfections, ils n'ont aussi que très peu de l'Etre. Un cheval, une riviere, un homme sont des Etres particuliers, à qui il manque toute la réalité, & la perfection, qui constitue l'Etre des autres substances. Il suit aussi de là que celui, qui est l'Etre même, je veux dire, l'Etre infini, sans restriction, & dans toute l'étendue, que ce nom peut avoir, cet Etre, dis-je, doit contenir la réalité, & la perfection, qui se trouve dans tous les Etres particuliers. Mais pourtant cette réalité, & cette perfection ne peut s'y trouver avec le défaut, & l'imperfection, qui l'accompagne nécessairement dans les Etres finis. Donc elle s'y trouve d'une maniere plus parfaite, & d'autant plus réelle, qu'elle n'y est accompagnée d'aucun défaut; donc elle s'y trouve sans altérer la simplicité de cet Etre infini. Voila une suite de raisonnements, qui nous conduisent à connoître que les choses matérielles sont en Dieu; parce que leurs idées archetypes, qui en contiennent toute la réalité, & la perfection, sont en Dieu; que ces idées pourtant ne sont point différentes en Dieu; parceque la substance de Dieu, ou de l'Etre sans restriction, quoique très-simple en elle-même, contient tous les degrés de l'Etre, qui constituent l'essence de toutes les créatures possibles, & peut par conséquent les représenter; de même que l'on peut dire en un certain sens qu'un louis d'or contient plusieurs écus, non qu'il les contienne formellement, mais d'une maniere équivalente, & plus parfaite.

5. Comme l'esprit cependant a coûtume de distinguer tout ce qu'il peut concevoir par des différentes conceptions abstraites dans un sujet, quoique très-simple, & que cela l'autorise à distinguer plusieurs attributs dans la Divinité; quoiqu'en Dieu tous ces attributs ne soient qu'une même chose; de même l'esprit concevant la substance de Dieu, ou de l'Etre sans restriction, tantôt en tant qu'il répond à un certain degré d'Etre, tantôt en tant qu'il répond à d'autres degrés d'Etre, & les représente, il distingue par ces abstractions plusieurs différentes représentations dans l'Essence Divine; &

ces

ces différentes repréſentations abſtraites l'autoriſent à reconnoître pluſieurs idées en Dieu, quoique ces différentes repréſentations, & idées ne ſoient pourtant que l'Eſſence Divine, en tant que repréſentative de pluſieurs choſes. Ces abſtractions doivent d'autant moins ſurprendre, que ce n'eſt pas ſeulement en Métaphyſique qu'elles ont lieu: elle ſervent auſſi de fondement à toute la Géométrie, qui ne pourroit faire un pas en avant, ſi l'eſprit ne conſidéroit tantôt la longueur ſans la largeur, tantôt une ſuperficie ſans profondeur; quoiqu'il ſoit impoſſible de concevoir qu'il y ait une longueur ſans largeur, ou une ſuperficie ſans profondeur.



SECTION SIXIEME

Qu'on voit toutes choses en Dieu.

CHAPITRE I.

De l'union de l'Esprit avec Dieu, & qu'elle est cause de la présence des idées.

1. *Le sentiment de Malebranche prouvé par la réfutation des autres.* 2. *Premiere preuve positive du même sentiment, que c'est de toutes les manieres d'appercevoir les objets la plus simple.* 3. *Objection de Locke.* 4. *Réponse.* 5. *Seconde objection de Locke. Que Dieu est aussi-bien uni aux corps qu'aux Esprits.* 6. *Réponse, ce que c'est que l'union avec Dieu, & de ses différentes sortes.* 7. *Remarque du P. Malebranche, que quoiqu'on voie toutes choses en Dieu, on ne voit pas pourtant l'essence de Dieu.* 8. *M. Arnaud attaque le P. Malebranche sur ce sujet.* 9. *Réponse du P. Malebranche.* 10. *Confirmation de cette réponse.* 11. *Objections de Locke sur le même sujet.* 12. *Réponses. Eclaircissements de quelques prétendues contradictions.* 13. *M. Locke ne touche point à la seconde preuve de Malebranche. Troisiéme preuve de cet Auteur; que tous les Etres sont en quelque façon présents à notre esprit.* 14. *Objection de Locke; qu'une telle proposition est contredite par l'expérience* 15. *Réponse: que l'idée de l'Etre en général est toujours présente à l'esprit.* 16. *C'est inutilement que Locke prétend reformer les expressions de Malebranche.* 17. *Objection de Locke, que la présence confuse de tous les Etres n'est que la capacité qu'a l'esprit d'en avoir les idées.* 18. *Réponse.* 19. *Objection de Locke; qu'on ne peut voir en général une chose particuliere, & qu'il y auroit de la confusion en Dieu.* 20. *Qu'on peut voir en Dieu les idées générales, par le moyen desquelles on ne connoit que confusément les choses parti-*

 culieres.

culieres. 21. Objection de Locke; que Dieu étant toujours présent à l'esprit, l'esprit devroit avoir toujours toutes les idées. 22. Réponse: explication des différentes sortes d'unions de l'esprit avec Dieu, & ce que c'est que la découverte des idées. 23. Objection de Locke; que la varieté des idées causeroit de la varieté en Dieu. 24. Réponse: on éclaircit l'idée de Dieu: comment Dieu renferme toutes les idées en une parfaite simplicité.

1. AYant suffisamment démontré dès l'entrée de cette défense, que la division des cinq manieres de voir proposée par le P. Malebranche est absolument complette; il s'ensuit que, si les quatre premieres n'ont aucune vraisemblance, comme on l'a prouvé jusqu'ici, il ne reste que la cinquiéme, qu'on doive reconnoître non seulement vraisemblable, mais nécessairement vraie. Cependant pour la mieux faire comprendre le P. Malebranche en apporte dans le 6. Chapitre plusieurs preuves, parmi lesquelles il est difficile qu'un esprit attentif n'en trouve au moins quelqu'une très-convaincante.

2. La premiere est tirée de la simplicité de cette cinquiéme maniere; qu'on voit toutes choses en Dieu. La voici en peu de mots: il a été prouvé que les idées intelligibles de toutes choses sont en Dieu; il est certain que Dieu nous est intimément uni, & présent par l'action, par laquelle il nous donne l'Etre; il suffit donc que Dieu veuille nous découvrir ces idées, comme il est sûr qu'il peut les découvrir, (puisqu'il est certain qu'il se découvre lui-même, & tout ce qu'il contient d'une maniere très-parfaite aux Esprits bienheureux) il suffit, dis-je, que Dieu veuille découvrir ces idées intelligibles à notre esprit d'une maniere conforme à son état présent, afin que notre esprit apperçoive ces idées, & connoisse par leur intervention les objets extérieurs. Peut-on nier que cette maniere de voir ne soit infiniment plus simple, & plus aisée à comprendre que toutes les autres manieres, qui supposent la production de plusieurs Etres, ou modes représentatifs, dont

ſa nature eſt non ſeulement inconcevable, mais abſurde, & pleine de contradictions.

3. M. Locke dans l'éxamen qu'il fait de ce Chapitre, attaque en premier lieu une comparaiſon, que le P. Malebranche ajoute incidemment à ce qu'il dit de l'union de l'eſprit avec Dieu. Il faut ſavoir, dit cet Auteur, que Dieu eſt très-étroitement uni à nos Ames par ſa préſence, de ſorte que l'on peut dire, que Dieu eſt le lieu des Eſprits, de même que les eſpaces ſont en un ſens le lieu des corps. Je crois fort inutile de rapporter au long les objections de M. Locke contre cette comparaiſon, & qui après tout ſe réduiſent à dire, que dans le ſentiment du P. Malebranche il n'y a point d'eſpace pur, qui puiſſe être le lieu des corps, & que dire que Dieu eſt le lieu des Eſprits, c'eſt une expreſſion métaphorique, qui n'a aucun ſens littéral, ou ſi elle en a un, ſignifie que les Eſprits ſe promenent en Dieu, comme font les corps dans l'eſpace.

4. Je penſe que tout Lecteur équitable, & judicieux doit ſavoir cette maxime générale, que l'on enſeigne en Logique. *In exemplis non eſt quærenda veritas, ſed manifeſtatio veritatis.* Mais ce qui importe davantage eſt, que cette comparaiſon ne ſert aucunement de preuve à la propoſition qui la précéde, & qu'on a ci-deſſus démontrée, ſavoir que Dieu eſt intimément uni à nos Ames. Ainſi que cette comparaiſon ſoit juſte, ou non, elle ne fait rien au fond du ſyſtême, peut-être ſe trouvera-t-il des Lecteurs moins difficiles, qui avoueront de bonne foi, qu'ils n'ont pas tant de peine à comprendre, que ce monde matériel peut être appellé eſpace dans le ſyſtême du plein, auſſi-bien que dans celui du vuide, quoique d'une façon différente; qu'il eſt par conſéquent le lieu des corps, qui y ſont renfermés, qui s'y meuvent, & qui y agiſſent à leur maniere les uns ſur les autres; que par une raiſon contraire les Eſprits, qui ne ſont aucunement commenſurables, ni à ce monde matériel, ni à aucune de ſes parties, qui ne peuvent point le connoître, ni le voir immédiatement, ne ſont point dans ce monde matériel, comme dans un lieu; mais

qu'outre le monde matériel, il y a un monde intelligible, qui est l'idée archetype, & l'exemplaire éternel, selon lequel Dieu l'a formé dans le tems, & que Boëce a si bien exprimé dans ces deux beaux vers, parlant à Dieu-même.

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo: pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans.

C'est en partie ici l'explication, que donne le P. Malebranche lui-même à sa comparaison à la fin de ce Chapitre. Le Lecteur jugera, si étant expliquée de cette sorte, elle présente à l'esprit un sens aussi absurde, & aussi inintelligible, que M. Locke veut le faire accroire. Mais, comme j'ai déja dit, cette comparaison n'est point essentielle au systême du P. Malebranche, permis après cela à M. Locke de demeurer dans l'engagement qu'il a pris de ne vouloir pas y entendre un seul mot. Il est à espérer que les Esprits moins subtils, & moins pénétrants y entendront quelque chose.

5. En attendant l'explication du P. Malebranche sur cette expression métaphorique, que Dieu est le lieu des Esprits, parceque Dieu leur est très-intimément uni, M. Locke demande, si Dieu, qui n'est pas moins présent par tout où les corps se trouvent, n'est pas uni aussi étroitement aux corps qu'aux Esprits! „ néanmoins, ajoute-t-il, les corps ne voient pas ces „ idées en Dieu. C'est pourquoi le P. Malebranche ajoute „ que l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, sup„ posé que Dieu veuille lui découvrir les idées qui sont en „ lui. L'union n'est donc pas la cause de cette vision, puis„ que même quoique l'Ame soit unie à Dieu, elle ne peut voir „ les idées qui sont en Dieu, jusqu'à ce que Dieu veuille bien „ les lui découvrir. Nous voila précisément revenus d'où nous „ sommes partis sans être plus avancés.

6. Pour répondre à toutes ces difficultés de M. Locke, il n'y a qu'à réfléchir que l'union des créatures avec Dieu ne doit pas s'entendre à la maniere de celle qu'ont les corps entr'eux, qui se fait par le contact immédiat de leur superficie.

L'union

L'union des créatures avec Dieu consiste, comme je l'ai déja remarqué ci-dessus, dans l'action immédiate de Dieu, & la passion qui en est l'effet dans les créatures: d'où il suit qu'on doit distinguer autant de sortes d'unions de Dieu avec les créatures, qu'il y a de manieres différentes, dont Dieu peut agir sur les créatures. De là il suit que l'union la plus universelle, & la plus essentielle, que Dieu puisse avoir avec ses créatures, union qui est commune à toutes les créatures, aux corps, comme aux esprits, par laquelle Dieu est intimément présent en toutes choses, & qui est le fondement de toutes les autres unions ou actions, par lesquelles Dieu peut s'unir à ses créatures, en les modifiant d'une infinité de manieres; cette union, dis-je, est celle par laquelle Dieu donne, & conserve l'Etre à ses créatures. Or c'est de cette union dont parle Malebranche, quand il dit que Dieu est toujours intimément présent, & uni à nos Ames; qui sans doute ne suffit pas pour que nous appercevions actuellement les idées qui sont en Dieu: mais cette union fait pourtant que Dieu peut ensuite, comme cause exemplaire de tous les Etres s'unir plus particulierement à l'Ame, & par cette union ou action particuliere causer en elle une telle passion, qui soit la perception de l'idée qui l'affecte, & agit sur elle; idée qui est, comme je l'ai déja dit, l'Essence Divine même, en tant que représentative d'un Etre éxistant, ou possible; il paroit par ce que je viens de dire, ce qu'on doit entendre par la découverte des idées, dont parle le P. Malebranche, & qu'il y a bien de la différence entre cette union d'intellection des Esprits avec Dieu, & l'union des corps avec Dieu; pour qu'on ne doive pas être surpris avec M. Locke, que quoique les corps soient unis à Dieu, en tant qu'il leur donne l'Etre, il ne s'ensuive pourtant pas qu'ils apperçoivent les idées qui sont en Dieu. Et assurément si l'argument, que M. Locke fait ici contre le P. Malebranche, savoir: les Esprits, selon Malebranche, apperçoivent les idées qui sont en Dieu, parcequ'ils sont unis avec Dieu; or est-il que les corps sont aussi étroitement unis à Dieu; donc

donc les corps doivent aussi appercevoir les idées qui sont en Dieu; si cet argument, dis-je, étoit bon, celui-ci le seroit aussi par la même raison: l'idée du soleil est, selon M. Locke, l'effet de l'action des rayons du soleil; l'idée d'un son est aussi, selon M. Locke, l'effet de l'action d'un mouvement d'ondulation de l'air: or est-il que les rayons du soleil, & le mouvement ondoyant de l'air frapent aussi-bien cette colomne de marbre, que la rétine, ou le tympan de l'oreille; donc cette colomne de marbre doit avoir l'idée du soleil, & d'un son, aussi-bien que nous l'avons nous-mêmes. M. Locke ne peut soutenir son objection contre nos réponses qu'il ne se mette dans l'impossibilité de répondre à celle-ci, dont il n'oseroit pourtant avouer la conséquence.

7. Le P. Malebranche prévoyant sans doute que, si les idées, par le moyen desquelles on voit les créatures, sont l'essence même de Dieu, en tant que représentative des créatures, comme il le soutient, on auroit pu lui objecter que ce n'étoit plus les créatures qu'on voyoit, mais Dieu même au lieu des créatures, ajoute à la premiere preuve de son sentiment, que nous venons de rapporter en raccourci une remarque très-importante pour prévenir cette mauvaise interprétation, & si éloignée de sa pensée, M. Locke la rapporte ici presqu'en son entier, & prétend s'en servir pour convaincre le P. Malebranche de contradiction. „ Mais il faut bien „ remarquer, dit ce Pere, qu'on ne peut pas conclure que „ les Esprits voient l'essence de Dieu, de ce qu'ils voient tou- „ tes choses en Dieu, de cette maniere *l'essence de Dieu* „ (M. Locke omet ces paroles) *c'est son Etre absolu, & les* „ *Esprits ne voient point la Substance Divine prise absolument*, „ *mais seulement en tant que relative aux créatures, ou partici-* „ *pable par elles*. Ce qu'ils voient en Dieu est tres-imparfait, „ & Dieu est très-parfait. Ils voient de la matiere divisible „ figurée &c., & en Dieu il n'y a rien de divisible, ou „ figuré: car Dieu est tout Etre, parcequ'il est infini, & qu'il „ comprend tout; mais il n'est aucun Etre en particulier.

Cepen-

„ Cependant ce que nous voyons n'eſt qu'un, ou pluſieurs „ Etres en particulier; & nous ne comprenons point cette „ ſimplicité parfaite de Dieu qui comprend tous les Etres. „ Outre qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des „ choſes, que les choſes mêmes que les idées repréſentent: „ car lorſqu'on voit un quarré par exemple, on ne dit pas que „ l'on voit l'idée de ce quarré, qui eſt unie à l'eſprit, mais „ ſeulement le quarré qui eſt au dehors.

8. L'expérience a fait connoître que cette remarque n'étoit pas inutile, puiſque, malgré l'explication qu'elle contient, M. Arnaud n'a pas laiſſé que de faire valoir cette même interprétation, que le P. Malebranche rejette, & combat ici comme contraire à ſon ſentiment. „ Tant s'en faut, dit M. Ar- „ naud chap. 17. des vraies, & fauſſes idées que l'on puiſſe „ dire, ſelon la nouvelle Philoſophie, des idées, que quand „ nous voyons les créatures en Dieu, ce n'eſt pas Dieu que „ nous voyons, mais ſeulement les créatures, qu'il faut dire „ abſolument tout le contraire, que quand nous voyons les „ créatures en Dieu, c'eſt Dieu uniquement que nous voyons, „ & nullement les créatures. Car, ſi celui, qui voit le ſoleil „ en Dieu, ne voyoit pas Dieu, mais le ſoleil qu'il a créé, „ ce ſeroit le ſoleil matériel qu'il verroit, puiſque c'eſt le „ ſoleil matériel que Dieu a créé. Or, ſelon cet Auteur, celui „ qui regarde le ſoleil, ne voit point le ſoleil matériel, mais „ ſeulement le ſoleil intelligible, il ne voit donc que Dieu, & „ non pas le ſoleil que Dieu a créé.

9. „ Mais auſſi le P. Malebranche répond qu'il a ruiné „ pluſieurs fois ce raiſonnement de Monſieur Arnaud, & ré- „ pondu à cette prétendue contradiction, en diſant que lorſ- „ qu'on ne voit l'Etre Divin, qu'en tant qu'il eſt participé „ par les créatures, on ne voit que les créatures. Car cer- „ tainement on voit les créatures, lorſqu'on a leurs idées pré- „ ſentes à l'eſprit, & leurs idées ne ſont que l'Etre Divin, „ en tant qu'il eſt la reſſemblance, ou la repréſentation des „ créatures qui y participent. Car c'eſt ainſi que S. Thomas

définit

„ définit les idées qui sont en Dieu I. partie question 15.
„ & plus bas il répond plus particulierement, que celui qui
„ regarde le soleil, ne voit point le soleil immédiatement, &
„ en lui-même: il ne voit le soleil que par l'idée du soleil:
„ il ne le voit que par l'étendue intelligible, rendue sensible
„ par le sentiment vif de lumiere, que Dieu cause dans l'Ame,
„ en conséquence de l'union de l'esprit & du corps: lequel
„ sentiment par les raisons déja dites l'avertit de son éxisten-
„ ce, & de sa présence: en un mot il ne voit le soleil qu'en
„ Dieu, & néanmoins il ne voit point Dieu, à proprement
„ parler; parceque ce n'est pas voir Dieu, que de voir ce
„ qu'il y a en lui, qui a rapport à ses ouvrages, ou que de
„ le voir seulement, en tant qu'il peut être participé par les
„ créatures.

10. S'il m'étoit permis d'ajouter un mot à cette réponse du P. Malebranche, je voudrois demander à M. Arnaud, si les bienheureux, qui, selon S. Thomas, & tous les Théologiens, voient dans le Verbe les especes des choses, c'est-à-dire leur essence, & leurs propriétés, voient Dieu, en tant qu'ils voient l'essence, & les propriétés d'une fleur, ou d'un élement? Si en voyant une fleur, en Dieu, ils voient Dieu selon son Etre absolu, il faut donc que Dieu, & une fleur soient la même chose; mais si on répond qu'en voyant une fleur en Dieu, ils ne voient Dieu, qu'en tant qu'il a rapport à cette créature, ou l'Etre Divin, en tant que représentatif d'une fleur, & non Dieu même selon son Etre absolu; il faut avouer qu'on peut voir les créatures en Dieu, sans voir Dieu selon son Etre absolu, comme l'explique le P. Malebranche.

11. Venant maintenant à M. Locke, voici au long ses réfléxions sur la remarque, qu'on vient de rapporter du P Malebrance. „Je ne prétends pas être plus pénétrant, dit-il, que
„ les autres; mais si je n'ai pas l'esprit plus pesant qu'à l'or-
„ dinaire, ce paragrafe montre que le P. Malebranche de-
„ meure court en sa matiere, & qu'il ne comprend pas trop
bien

„ bien lui-même, ni ce que c'eſt que nous voyons en Dieu, „ ni comment nous le voyons. Dans ſon 4. chap. il dit en „ termes exprès, qu'il eſt néceſſaire qu'en tout tems nous „ ayions actuellement dans nous-mêmes les idées de toutes „ choſes. Et dans ce même 6 chap. un peu plus bas, il dit „ que tous les Etres ſont préſents à notre eſprit, & que nous „ avons les idées générales antécédemment aux particulieres; „ & chap. 8. que nous avons toujours l'idée générale de „ l'Etre. Et néanmoins il nous dit ici que ce que nous voyons, „ n'eſt qu'un ou pluſieurs Etres en particulier, & après tou-„ te la peine qu'il s'étoit donnée pour prouver qu'il n'eſt pas „ poſſible que nous voyions les choſes mêmes, mais ſeulement „ leurs idées, il nous aſſure ici de tout le contraire, qu'on „ ne voit pas tant les idées que les choſes que les idées ~~qui les~~ repré-„ ſentent, comment ſortir de l'embarras, où l'on ſent que le „ P. Malebranche s'eſt jetté, j'eſpere qu'il m'excuſera, ſi je „ ne vois pas plus clairement dans ſon hypothéſe qu'il n'y „ voit lui-même.

12. Je n'ai garde de taxer M. Locke d'avoir jamais eu l'eſprit peſant, tout ce qu'on peut dire ſans craindre de bleſſer le reſpect, que le Public veut qu'on ait pour les Auteurs d'une grande réputation. C'eſt qu'il n'a lu que fort négligemment ce qu'il éxamine. Si le P. Malebranche diſoit dans le paragrafe cité, que tout ce que nous voyons en Dieu, ſe réduit à un, ou pluſieurs Etres en particulier, & rien de plus, ſans doute qu'il contrediroit ouvertement ce qu'il dit en tant d'endroits, que nous voyons Dieu en Dieu-même, que nous avons toujours l'idée de l'Etre en général, qu'enfin toutes les choſes, auxquelles nous voulons pouvoir penſer, ſont ſouvent préſentes à notre eſprit, quoique nous ne les appercevions que fort confuſément; mais ſi le P. Malebranche ne dit point généralement, que nous ne voyons en Dieu qu'un, ou pluſieurs Etres en particulier, mais ſeulement en une certaine circonſtance, c'eſt-à-dire, lorſque nous voyons en Dieu les créatures, comme le ſoleil, les étoiles, un cheval, une colomne

&c. si, dis-je, il soutient qu'en voyant ces créatures particulieres en Dieu, nous ne voyons qu'un, ou plusieurs Etres particuliers en Dieu, & cela pour faire voir qu'en voyant ces Etres particuliers, ce n'est pas Dieu que nous voyons, comment peut-on conclure de là qu'il se contredise, & qu'il nie que nous ayions l'idée de l'Etre en général toujours présente à notre esprit? Or il n'y a qu'à lire ce paragrafe pour se convaincre, que c'est là uniquement le sens du P. Malebranche, & qu'il est impossible de lui en attribuer un autre. Il y veut prouver que quand nous voyons les créatures en Dieu, ce n'est pas Dieu que nous voyons. Et il en apporte cette raison. Dieu, dit-il, est tout Etre, il n'est aucun Etre en particulier, & pourtant en voyant les créatures en Dieu, nous ne voyons qu'un, ou plusieurs Etres en particulier. N'est-il pas bien évident qu'il ne s'agit point ici de l'idée de l'Etre en général, puisque l'Etre en général n'est pas une créature, & qu'en appercevant l'Etre en général, nous ne pouvons pas dire que nous appercevons une créature. Qu'on juge après cela, s'il est permis à un homme, tel que M. Locke de vouloir faire passer dans l'esprit de tant de Lecteurs, qui ne s'aviseront jamais de se défier de son jugement pour contradictoires des sentiments, où il n'y a pas certainement apparence de contradiction. Quant à ce que le P. Malebranche ajoute, qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes qu'elles représentent. Il n'y a qu'à relire l'endroit cité, & on verra que le P. Malebranche y répéte, que ce que l'on connoit immédiatement, ce sont les idées, qui sont unies intimément à l'esprit, mais que malgré cela, on peut dire, puisque c'est le langage de tous les Philosophes, qui reconnoissent qu'on ne connoit pas les choses immédiatement, mais par l'intervention de leurs idées, du nombre desquels est M. Locke lui-même; on peut dire, dis-je, que ce n'est pas tant les idées que l'on voit, que les choses mêmes qu'elles représentent. Monsieur Locke voyant un cheval ne peut pas dire qu'il voit un cheval immédiatement;

il ne

il ne le voit que par l'intervention de son idée, qui est l'objet immédiat de son esprit, & pourtant M. Locke ne dira pas qu'il voit l'idée du cheval, mais le cheval-même, un Péripatéticien en dira autant, quoiqu'il avoue que c'est l'espece du cheval qui est présente immédiatement à son esprit. Il paroit par là que selon le langage ordinaire de ces Philosophes, ce qu'on appelle voir un objet, c'est avoir une perception immédiate de l'idée de cet objet, modifiée d'un sentiment de lumiere, & de couleur. Ainsi en disant qu'on voit les créatures en Dieu, on donne à entendre que l'idée des créatures qu'on apperçoit immédiatement, est en Dieu; mais lorsque cette perception est modifiée d'un sentiment de couleur, on peut dire, selon le langage ordinaire, qu'on ne voit pas tant cette idée, que l'objet qu'elle représente, parceque ce mot de voir, selon le langage ordinaire, se rapporte à une connoissance sensible, & médiate de l'objet, & non à la perception immédiate de l'idée. Il n'y a donc qu'à definir les termes pour ne trouver ici aucun embarras; & il faut être assurément bien novice en Philosophie pour ne savoir se tirer d'un embarras, qui ne consiste que dans l'ambiguité des mots, dont on est obligé de se servir.

13. M. Locke ne parlant point de la seconde preuve du P. Malebranche, tirée de la dépendance de Dieu, qui dans tout esprit créé est certainement la plus grande qu'on puisse concevoir; je n'en dirai rien non plus, & je passerai immédiatement à la troisiéme preuve, qui est la maniere dont l'esprit apperçoit toutes choses. „ Il est constant, dit le P. Malebranche, & tout le Monde le sait par expérience, que „ lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jettons d'abord la vuë sur tous les Etres, & „ nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet, „ auquel nous souhaitons de penser. Or il est indubitable „ que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, „ que nous le voyions déja, quoique confusément, & en général, de sorte que pouvant désirer de voir tous les Etres,

„ tantôt l'un, tantôt l'autre ; il eſt certain que tous les Etres „ ſont préſents à notre eſprit, & il ſemble que tous les Etres „ ne puiſſent être préſents à notre eſprit ; que parceque Dieu „ lui eſt préſent, c'eſt-à-dire, celui qui renferme toutes cho- „ ſes dans la ſimplicité de ſon Etre.

14. Cet argument, dit M. Locke, n'a d'autre effet ſur „ lui, que de le faire douter davantage de la vérité de cette do- „ ctrine. Premierement, parceque cette raiſon, que le P. Ma- „ lebranche appelle la plus forte de toutes, eſt fondée ſur une „ choſe de fait qu'il trouve démentie par ſa propre expérience. Je ne ſais pas ſi cette preuve, que le P. Malebranche appelle la plus forte de toutes ſes raiſons, eſt effectivement telle; mais je ſais bien que ce n'eſt pas au jugement d'un Auteur qu'on doit s'en rapporter dans l'éxamen de ſes raiſonnements, on doit donner à un ouvrage le prix qu'il mérite, & non celui qu'il a dans l'éſtime de ſon Auteur. Tel Auteur donc qui, après avoir prouvé ſon ſentiment par de bonnes raiſons, en apporteroit enſuite une autre qu'il eſtimeroit la meilleure, quoique réellement elle fut très-fauſſe, ſe tromperoit ſans doute dans ſon jugement ; mais ce jugement, quoique faux, ne porteroit aucun préjudice au ſentiment de l'Auteur dans l'eſprit des Lecteurs éclairés. Il ſeroit donc fort inutile que je m'engageaſſe ici à ſoutenir, que cette preuve eſt non ſeulement bonne, mais qu'elle eſt la plus forte de toutes. Je le puis d'autant moins, que j'avoue de bonne foi que ce n'eſt pas celle, qui m'a le plus convaincu. Il ne s'agit donc que d'éxaminer, ſi cette preuve eſt réellement démentie par l'expérience, comme le prétend M. Locke. „ Je n'obſerve pas, dit-il, „ que lorſque je veux penſer à un triangle, je penſe premie- „ rement à tous les Etres, ſoit que l'on prenne ces mots, tous „ les Etres, dans leur ſens propre, ou qu'on les prenne „ dans le ſens très-étendu de l'Etre en général . . . . . . „ je veux pourtant bien ſuppoſer pour un moment qu'un cha- „ retier, & un laquais, qui rêvent l'un à un reméde pour ſon „ cheval qui eſt écorché, & l'autre à une excuſe pour la faute

qu'il

„ qu'il a commiſe, ſe jettent premierement ſur tous les Etres, „ avant que de rencontrer ce qu'ils cherchent, que fait cela „ à la concluſion que l'Auteur en tire, de ſorte que pouvant „ déſirer de voir tous les Etres, il eſt certain que tous les „ Etres ſont préſents à notre eſprit. Cette préſence de tous „ les Etres à notre eſprit ſignifie que nous les voyons, ou „ elle ne ſignifie rien du tout; donc nous voyons toujours actuel- „ lement tous les Etres. Je prends tous ceux qu'on voudra pour „ juges de la vérité de cette propoſition.

15. Je veux bien accorder à M. Locke, que quand on eſt déterminé par quelque occaſion à penſer à quelque Etre en particulier, comme quand on regarde un homme qui nous aborde, il n'eſt pas néceſſaire de penſer à tous les Etres, ou à l'Etre en général, avant que de nous appliquer à la conſidération de cet objet. Mais auſſi M. Locke devra non ſeulement ſuppoſer pour un moment, mais accorder abſolument, que ſouvent il arrive que lorſqu'on veut penſer à quelque objet particulier, qu'on ne connoit pas encore diſtinctement, on jette d'abord ſa vuë ſur tous les Etres, ou du moins on enviſage l'Etre en général, avant que de ſe fixer ſur cet objet; c'eſt ainſi qu'un Géométre, qui veut trouver une figure qui ait certains rapports donnés, enviſage d'abord comme d'un ſeul regard cette infinité de figures, qui eſt l'objet de la Géométrie, & voit déja, quoique d'une maniere confuſe, la figure qu'il cherche, & qu'il ne pourroit vouloir connoître plus particulierement, s'il ne la connoiſſoit déja d'une maniere confuſe, & générale par les propriétés qui réſultent des rapports donnés, & qu'on ſuppoſe poſſibles. C'eſt ainſi que les Philoſophes, qui cherchent la cauſe d'un effet, jettent d'abord les yeux ſur l'Etre en général; la Phyſique abſtraite des Ecoles, qui explique tout par les termes généraux d'acte, de puiſſance, de formes ſubſtantielles, de facultés, de qualités élementaires, & ſeconde &c. en eſt une preuve évidente. Car, comme le remarque fort bien le P. Malebranche, chap. 8. „ Il „ eſt conſtant que tous ces termes ne reveillent point d'autres

idées

„ idées dans l'esprit , que des idées vagues , & générales ,
„ c'est-à-dire, de ces idées qui se présentent à l'esprit d'elles-
„ mêmes sans peine, & sans application de notre part, de
„ ces idées que renferme l'idée ineffaçable de l'Etre en gé-
„ néral. Qu'on réfléchisse avec toute l'attention possible aux
„ définitions qu'ils donnent de ces formes, & de ces facultés,
„ on reconnoîtra qu'elles ne reveillent point d'autre idée ,
„ que celle de l'Etre, & de la cause en général, que l'esprit
„ rapporte à l'effet qui se produit. De là il suit que l'idée
de l'Etre en général est toujours présente à l'esprit, & que même lorsque l'esprit est en suspens, tous les Etres, auxquels il peut vouloir penser particulierement, lui sont aussi présents, quoique d'une maniere confuse, & générale, de la même façon que toutes les figures d'un tableau, que l'esprit peut vouloir considérer en particulier, lui doivent déja être présentes d'une maniere confuse & générale, comme on l'a dit ci-dessus.

16. Cependant M. Locke trouve ici beaucoup à redire au raisonnement du P. Malebranche, premierement parcequ'il se sert du mot d'Etre: car la question ayant roulé jusqu'ici sur les idées, il devoit dire que nous pouvons désirer d'avoir toutes les idées, & que nous les avons déja toutes présentes; & non pas que nous pouvons désirer de voir tous les Etres, & que nous les avons déja présents par notre union à celui, qui les renferme tous dans la simplicité de son Etre. Cette reforme de Monsieur Locke est assurément fort inutile; puisqu'on ne peut supposer sans faire tort aux esprits les plus communs, qu'il se trouve un Lecteur, qui ne comprenne très-aisément que dans le sentiment du P. Malebranche ces Etres, qui sont présents à l'esprit par son union à celui qui les renferme tous, ne peuvent être que les idées archetypes de ces Etres; idées qui en contiennent pourtant toute la réalité, comme on l'a expliqué ici-dessus.

17. Ensuite de cette reforme M. Locke ajoute, „ qu'il ne
„ conçoit pas que par cette idée particuliere confuse, & gé-
„ nérale, l'Auteur puisse entendre autre chose, si non la

capacité

„ capacité qui eſt en nous d'avoir des idées, & alors tout „ ſon argument reviendra à ceci, nous avons toutes les idées, „ parceque nous ſommes capables de les avoir toutes. Ce qui „ ne conclut en aucune façon que nous les ayions déja toutes „ par notre union avec Dieu, qui les renferme toutes.

18. Je réponds que celui, qui jette un regard ſur un tableau chargé de figures, & l'enviſage tout d'une vuë, n'a pas ſeulement la capacité de voir toutes ces figures d'une maniere particuliere, & diſtincte; mais que de plus il les voit déja d'une maniere confuſe, & générale. Il en eſt de même des idées, auxquelles nous pouvons vouloir penſer d'une maniere particuliere, & diſtincte; il faut que nous les ayions déja préſentes à l'eſprit d'une maniere confuſe, & générale, qui ne conſiſte pas dans une ſimple capacité de les avoir, non plus que la puiſſance de voir d'une maniere particuliere toutes les figures d'un tableau préſent aux yeux, ne conſiſte pas dans une ſimple capacité de les voir, & telle que l'eſprit l'avoit déja par ſa nature, avant que le tableau lui fût préſenté.

19. C'eſt donc en vain que Monſieur Locke ajoute ces paroles à celles qu'on vient de rapporter. „ Je ne vois pas „ qu'il y ait, ou qu'il puiſſe même y avoir d'autre ſens dans „ les paroles précédentes, que celui que je leur ai donné; „ car ce que nous déſirons de voir n'étant rien, que ce que „ nous voyons déja (ou ſi c'étoit quelqu'autre choſe, l'argu- „ ment de l'Auteur perdroit toute ſa force, & ne prouveroit „ rien) & ce que nous déſirons de voir étant ainſi, qu'on „ vient de nous dire quelque choſe de particulier, tantôt une „ choſe, tantôt une autre, il faut que ce que nous voyons „ actuellement, ſoit auſſi quelque choſe de particulier. Or „ comment peut-on voir en général une choſe qui eſt parti- „ culiere, cela me paſſe; & après quelques exemples, qui aſ- „ ſurément ne prouvent rien contre le P. Malebranche, il ajou- „ te, ſi toutes les idées que j'ai ſont des Etres réels en Dieu, „ ainſi que l'Auteur l'a dit, il eſt clair qu'elles doivent être „ autant d'Etres réels, & diſtincts en Dieu, & ſi nous les

„ voyons en Dieu, c'est-à-dire, comme des Etres distincts, &
„ particuliers; par conséquent nous ne les verrons pas confu-
„ sément, & en général. D'ailleurs je ne comprends pas trop
„ bien ce que c'est que voir confusément une idée quelle qu'elle
„ soit. Ce que je vois, je le vois; & l'idée que je vois est
„ distincte de toute autre idée, qui n'est pas la même que
„ cette premiere. Outre cela je les vois comme elles sont en
„ Dieu, & telles qu'il me les découvre. Or je demande, ces
„ idées sont-elles en Dieu confusément, ou Dieu me les dé-
„ couvre-t-il confusément?

20. Ce qui passe donc ici l'intelligence de M. Locke, c'est premierement qu'on puisse voir une chose particuliere d'une maniere générale; & en second lieu qu'on la puisse voir de cette maniere en Dieu; cependant il n'y a rien en tout cela, qui dût passer l'intelligence la plus mediocre, & qui ne se laisse pas imposer aux termes. Quand on voit un ami de loin, en sorte qu'on comprend bien que c'est un homme, mais qu'on ne peut pas distinguer, si c'est Pierre, Jean, ou Jacques, ce qu'on voit est assurément un Etre particulier, & pourtant on ne le voit que d'une maniere générale, c'est-à-dire, qu'on ne le connoit que sous l'idée générale d'homme; car on appelle idée générale, une idée applicable à plusieurs sujets particuliers, telle qu'est alors l'idée qu'on a de cet homme, puisque cette idée peut également être appliquée à quelque individu que ce soit; mais lorsqu'en m'approchant je reconnois que cet homme est mon ami, je viens à connoître, & à voir d'une maniere particuliere, ce même Etre qu'auparavant je ne voyois que d'une maniere confuse, & générale. Mais répéte M. Locke, ce qu'on voit on le voit. Qu'est-ce donc que voir une idée confusément? Sans doute que ce qu'on voit on le voit, aussi le P. Malebranche ne dit nulle part qu'on voie les idées confusément, mais seulement qu'on voit confusément les choses particulieres par le moyen des idées générales, ou ce qui revient au même, que les idées générales ne représentent que confusément les choses particulieres, auxquelles elles sont appli-

applicables; ce qui eſt hors de doute : ainſi pour ne laiſſer lieu à aucune équivoque, on peut conſidérer une idée générale par rapport à d'autres idées générales, comme l'idée générale d'animal par rapport à l'idée d'une pierre, ou d'un arbre même en général, & on peut conſidérer cette idée générale d'animal par rapport aux idées particulieres des différents animaux, auxquels cette idée générale eſt applicable. Si je compare cette idée générale avec celle des autres genres, elle eſt très-diſtincte. Car par cette idée je diſtinguerai fort bien un animal, que je vois s'avancer de loin, d'une pierre, ou d'un arbre; mais ſi je le compare avec les idées particulieres, auxquelles elle eſt applicable, cette idée eſt confuſe, non qu'elle ne repréſente diſtinctement ce qu'elle repréſente, c'eſt-à-dire un animal en général; mais parcequ'elle ne repréſente pas particulierement un âne, un cheval &c., quoique ce qu'on a devant les yeux, & qu'on ſouhaite de connoître particulierement, ſoit un âne, ou un cheval &c.

Il eſt donc déja prouvé, qu'on peut voir un Etre particulier d'une maniere générale. Choſe qui paſſe M. Locke; maintenant il eſt indubitable, que l'eſſence de Dieu contient toute la réalité, qui répond aux différents genres, & aux différentes eſpeces des choſes, c'eſt-à-dire toute la réalité de leurs attributs communs, & particuliers; donc il n'y a aucun inconvenient que nous appercevions en Dieu les idées générales, par le moyen deſquelles on ne voit que confuſément les choſes particulieres, ainſi qu'on vient de l'expliquer. Voila donc où aboutiſſent ces grandes difficultés, qui paſſent M. Locke.

21. Une autre objection, que le ſentiment du P. Malebranche fait naître bien naturellement dans l'eſprit, ſelon M. Locke, eſt que ſi les idées étoient toujours préſentes à l'eſprit, parceque Dieu, en qui elles ſont, lui eſt toujours actuellement préſent, on devroit toujours voir actuellement toutes choſes. Le P. Malebranche répond à la vérité, qu'on ne les voit, que quand il plait à Dieu de nous les découvrir.

„ Mais cette réponſe, répond M. Locke, renverſe entiérement l'hypothéſe, & la rend auſſi inutile, & auſſi inintelligible, qu'aucune de celles qu'on venoit de rejetter à cauſe de leur inſuffiſance, & de leur obſcurité. L'Auteur prend à tâche de nous expliquer, comment nous appercevons quelque choſe, & nous dit que c'eſt parceque nous en avons déja les idées préſentes à notre eſprit; car l'Ame ne peut rien appercevoir qui ſoit éloigné d'elle: & ces idées, continue-t-il, ne ſont préſentes à notre eſprit, que parceque Dieu, en qui elles ſont, eſt préſent à notre eſprit. Juſques-là il n'y a rien à dire à ſon argument, il ſe ſoûtient. Mais ajouter que cette préſence ne ſuffit pas pour rendre ces idées viſibles, qu'il faut que Dieu faſſe encore quelque choſe pour les découvrir, c'eſt gâter tout, c'eſt me laiſſer dans des ténébres auſſi épaiſſes, que celles où j'étois d'abord. Enfin tout ce qui a été dit de la préſence des idées à mon eſprit, ne me fait, ni ne me fera jamais comprendre la maniere, dont on les apperçoit juſqu'à ce qu'on m'ait expliqué ce que Dieu fait de plus que les repréſenter à mon eſprit, lorſqu'il me les découvre.

22. Ce que j'ai dit ci-deſſus des différentes préſences, ou unions, que Dieu peut avoir avec ſes créatures, eſt, je crois, plus que ſuffiſant pour faire connoître le foible de cette objection: mais il y a une choſe particuliere à remarquer, c'eſt que Mr. Locke avoue franchement, que lorſque le P. Malebranche dit que ce que nous appercevons, nous l'appercevons, parceque nous en avons l'idée préſente à l'eſprit, & que nous avons les idées préſentes à l'eſprit, parceque Dieu, en qui elles ſont, nous eſt toujours préſent, juſques-là ſon argument ſe ſoûtient. Or je demande à M. Locke, ce qu'il entend par la préſence de Dieu à l'eſprit, ſur laquelle eſt appuyé cet argument? Je ne crois pas qu'il penſe que cette préſence ait rien de ſemblable à la préſence des corps dans l'eſpace: cette préſence ne peut donc ſignifier autre choſe, qu'une action immé-

immédiate de Dieu ſur l'eſprit. Or nous concevons que la premiere, & la plus eſſentielle de toutes ces actions eſt celle, par laquelle Dieu donne l'Etre à ſes créatures, puiſque ſans cette action les créatures n'éxiſteroient pas, & ne pourroient pas être le ſujet d'autres actions de Dieu ſur elles. Mais quoique par cette action, Dieu ſoit intimément préſent à l'eſprit, cette action pourtant, & cette préſence n'a d'autre effet, que de lui donner l'Etre. On ne peut donc concevoir, que par cette préſence ſeule l'eſprit voie les idées, qui ſont en Dieu. Donc ſi l'argument du P. Malebranche, quand il dit que les idées ſont préſentes à notre eſprit, pareeque Dieu lui eſt préſent, ſe ſoûtient fort bien, comme M. Locke l'avoue, il faut que M. Locke entende par cette préſence non une préſence telle, que les corps l'ont dans l'eſpace, non l'action, par laquelle Dieu donne l'Etre à l'eſprit; mais une autre action de Dieu ſur l'eſprit; ſans cela le mot de préſence, dont ſe ſert le P. Malebranche dans ſon argument, ſeroit un mot vuide de ſens, ou n'auroit qu'un ſens faux, & abſurde, & par conſéquent bien loin qu'il n'y eût rien à dire juſques-là à ſon argument, bien loin que cet argument ſe ſoûtint, il tomberoit de lui-même, avant que d'arriver juſques-là. Or cette préſence ne peut être que l'action, par laquelle Dieu agit ſur l'Ame comme cauſe exemplaire, ou repréſentative des différents Etres, & cauſe en elle une paſſion, qui eſt la perception de l'eſſence de Dieu, en tant que repréſentative d'un tel, ou tel Etre. Et c'eſt cette action, par laquelle Dieu préſente, ou découvre à l'eſprit les idées, qui ſont en lui. Dieu ne fait donc rien de plus, que de préſenter à l'eſprit les idées, lorſqu'il les lui découvre. Et tous ces mots: préſenter à l'eſprit les idées, les lui découvrir, s'unir à lui d'une maniere intelligible, ne ſignifient que cette même action de Dieu, comme cauſe exemplaire &c.

23. Une autre choſe, que M. Locke trouve incompréhenſible dans le ſyſtême du P. Malebranche, eſt comment Dieu peut contenir dans la ſimplicité de ſon Etre une varieté d'Etres

réels, tels que l'Ame les y puisse voir distincts l'un de l'autre. Ces Etres devroient être des parties de Dieu, ou des modifications de Dieu, ou Etres contenus en Dieu, comme les corps dans l'espace. Dire qu'ils sont en Dieu éminemment, c'est dire qu'ils n'y sont pas actuellement, & qu'on ne peut les y voir actuellement; mais seulement éminemment. Ainsi quoiqu'on accorde que Dieu voie toutes choses, dire pourtant que nous voyons toutes choses en Dieu, ce n'est qu'une expression métaphorique, qui ne sert qu'à nous cacher notre propre ignorance.

24. Cette objection de M. Locke n'attaque pas tant le sentiment du P. Malebranche, que l'idée même de Dieu, ou de l'Etre sans restriction; il n'y a qu'à rentrer en soi-même, & consulter cette idée, pour être pleinement convaincu que l'Etre sans restriction, celui qui est, doit comprendre toute réalité, à laquelle ce nom d'Etre peut s'étendre, comme je l'ai remarqué ci-dessus; car s'il y avoit quelque réalité hors de Dieu, qui ne fût pas en Dieu, il est évident que Dieu ne seroit point la plénitude de l'Etre, il seroit une telle sorte d'Etre, & non l'Etre même. Or la réalité des Etres finis ne peut pas être formellement en Dieu, telle qu'elle est dans les Etres finis, c'est-à-dire accompagnée des défauts, & de négations, comme la réalité d'un Etre fini, d'une pierre, par exemple, est accompagnée de la négation de la réalité, qui est propre à l'esprit. Car en Dieu il n'y a certainement aucun défaut, aucune négation de réalité, puisqu'il y a contradiction que dans l'Etre même, il y ait négation de l'Etre. Donc il faut que la réalité des Etres finis se trouve en Dieu sans défaut, & sans imperfection, c'est-à-dire d'une maniere plus parfaite, & plus éminente. De là il suit que les idées des choses, qui ne sont que la réalité de ces mêmes choses, en tant qu'elles sont éminemment en Dieu, ne sont point des parties de Dieu, puisque Dieu est très-simple; ni des modifications de Dieu, puisqu'il est impossible que l'Etre infini, & sans restriction soit modifié, ni ce qui est

encore

encore plus abſurde, elles ne ſont point en Dieu, comme dans un eſpace: elles ſont la ſubſtance même de Dieu, qui comme plénitude de l'Etre contient la reſſemblance parfaite de toutes les réalités poſſibles. L'idée donc d'un eſprit c'eſt l'eſſence même de Dieu, en tant qu'elle contient la réalité de l'eſprit. L'idée de la matiere, c'eſt l'eſſence même de Dieu, en tant qu'elle contient la réalité de la matiere, & lorſque l'eſſence de Dieu ſe découvre à nous, ſelon le rapport qu'elle a à ſes différentes créatures, nous les appercevons par notre propre union à l'eſſence même de Dieu, qui en eſt l'idée. De là il ſuit auſſi que quoique la réalité des choſes ſoit en Dieu éminemment, c'eſt-à-dire ſans défaut, & ſans imperfection, il ne s'enſuit pas que nous ne puiſſions voir en Dieu cette réalité, telle qu'elle eſt dans les choſes mêmes, parceque Dieu peut nous découvrir ſon eſſence préciſément, ſelon le rapport qu'elle a à la réalité de ces choſes. Et certainement, ſi on ne pouvoit voir actuellement ce qui eſt en Dieu éminemment, Dieu qui ne voit les choſes, que comme elles ſont en lui, ne pourroit les voir qu'éminemment, & non actuellement. De là il ſuit enfin, que quand on dit que nous voyons toutes choſes en Dieu, ce n'eſt point une expreſſion métaphorique, mais qu'elle a un ſens très-littéral, comme on vient de l'expliquer.



CHA-

CHAPITRE II.

Autre preuve; qu'on voit toutes choses en Dieu, prise des Idées universelles.

1. Exposition de la preuve du P. Malebranche. 2. M. Locke n'y répond, que par une plaisanterie. 3. Les idées universelles prouvent l'immatérialité de l'Ame. 4. Les idées universelles ne peuvent être des perceptions, ou modifications de l'Ame.

1. POur donner plus de poids à l'argument qu'on vient d'éxaminer, le P. Malebranche en apporte un autre, qui s'y rapporte fort naturellement. „ Il semble, dit-il, que „ l'esprit ne seroit pas capable de se représenter des idées „ universelles de genre, d'espece &c. S'il ne voyoit tous les „ Etres renfermés en un. Car toute créature étant un Etre „ particulier, on ne peut pas dire qu'on voit quelque chose „ de créé, lorsqu'on voit par exemple un triangle en gé- „ néral. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison „ de la maniere, dont l'esprit connoit plusieurs vérités ab- „ straites, & générales, que par la présence de celui, qui „ peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes. Le P. Malebranche avoit déja fait valoir cet argument à la fin du Chap. 4. contre l'opinion de ceux, qui croient que les idées sont des Etres, ou especes créées, quelles qu'elles soient. De plus il est évident, dit-il, „ que l'idee, ou objet „ immédiat de notre esprit, lorsque nous pensons à des espa- „ ces immenses, à un cercle en général, à un Etre indéter- „ miné n'est rien de créé. Car toute réalité créee ne peut „ être infinie, ni générale; tel qu'est ce que nous apperce- „ vons alors.

2. On croira facilement que M. Locke n'ayant rien répondu à cet argument dans la discussion du Chapitre 4. s'étoit reservé d'y répondre ici. Il le rapporte en effet depuis ces paroles,

paroles. *Enfin je ne crois pas &c.*, & changeant les derniers mots *d'une infinité de façons différentes* en ceux ci : *de mille façons différentes*. Voici la belle réponse qu'il bâtit sur ce changement. „ On ne peut pas nier que Dieu ne puisse éclairer „ l'esprit de mille façons différentes, & il est vrai aussi que „ toutes ces mille façons peuvent être telles, que nous n'en „ puissions comprendre aucune. Mais ce n'est pas de quoi il „ est ici question : il ne s'agit que de savoir, si quand on voit „ toutes choses en Dieu, cela nous fait mieux comprendre une „ seule de ces façons. Pour moi j'avoue que si cela m'étoit „ arrivé, je saurois un gré infini à l'Auteur de ce que de ces „ mille façons différentes, il n'en restoit que neuf cents quatre „ vingt dix-neuf, auxquelles je ne comprenois rien, au lieu „ qu'à présent il faut que je confesse mon ignorance à l'égard „ du millier entier.

N'est-ce pas là en vérité une belle maniere de se tirer d'affaire? Et n'est-ce pas l'effet d'un bel esprit d'avoir su changer cette infinité de façons différentes en mille façons différentes, pour donner lieu à la plaisanterie des neuf cents quatre vingt dix-neuf qui restent inconnues, & qu'on n'auroit pas pu si bien déterminer en retenant le mot d'infinité, puisqu'en supposant que d'une infinité de façons une seule fût connue, il n'est pas si aisé de nombrer toutes les autres qui restent inconnues. Mais puisqu'il ne s'agit point ici de plaisanteries, revenons aux idées abstraites, & générales. Il m'a toujours paru que les idées générales prouvent deux vérités de très-grande conséquence; l'une est que l'Ame, qui les connoit, n'est point matérielle, l'autre que l'Ame, quoique spirituelle, ne peut les trouver en elle-même, c'est-à-dire en ses propres modifications, ou perceptions, & qu'il faut absolument qu'elle les voie dans l'Etre sans restriction.

3. Je dis donc que les idées générales prouvent invinciblement, que l'Ame n'est pas matérielle. Car tout ce qu'on apperçoit, doit avoir quelque réalité; puisqu'il est évident que le rien ne peut être apperçu. Donc si on pense à un

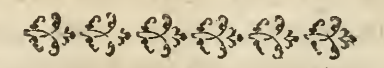
triangle

triangle en général, il faut qu'il éxiste la réalité du triangle en général. Or la réalité d'un triangle en général, ne peut se trouver dans aucune étendue, qui éxiste hors de l'esprit. Donc il faut que cette réalité se trouve dans l'idée, qui le représente à l'esprit. Or dans le systême de la matérialité de l'Ame cette idée ne peut être, ou qu'un simulacre corporel, comme le pensent Epicure, & Lucrece, ou une certaine disposition, ou arrangement des parties de cette Ame matérielle, ce qui est un sentiment, que M. Locke veut que l'on regarde comme assez probable, pour qu'on ne doive pas le rejetter comme absolument faux: or il est constant que quand même les simulacres, ou images corporelles d'Epicure, & de Lucrèce, qu'on suppose être comme des feuilles très-minces, & très-deliées, qui se détachent de la superficie des objets, & qui étant transportées par l'air jusques dans les yeux s'appliquent, & se colent, pour ainsi dire, sur l'Ame matérielle, pour lui faire la représentation de l'objet dont elles portent l'empreinte; quand même, dis-je, ces images, ou idées corporelles ne seroient pas ouvertement contraires à toutes les loix du mouvement, à la résistence des fluides, à la réfléxion & réfraction de la lumiere, & à tant d'autres vérités reconnues de la Physique; toujours est-il constant que ces images corporelles ne peuvent représenter que les objets particuliers, dont elles se détachent, & dont elles conservent la figure, la couleur &c., & quand même plusieurs s'uniroient, elles pourroient tout au plus former une figure composée, mais toujours particuliere; enfin ces images étant des corps particuliers, il est évident qu'il n'est pas moins impossible qu'elles contiennent la réalité d'un triangle en général, & qu'elles en portent la ressemblance, qu'il est impossible que les corps mêmes, dont elles émanent, soient figurés par une figure en général; d'autre part, quand on supposeroit que les idées sont des modifications d'une Ame matérielle, ou *d'un amas de matiere disposée d'une certaine façon*, il n'est pas moins évident que toute disposition de cette Ame doit être quelque chose de particulier,

& de

& de déterminé, & qu'une figure en général, ou bien sa ressemblance & réalité ne peut s'y trouver non plus que dans aucune autre portion d'étendue. Il est donc certain que l'Ame, qui pense à un triangle en général, ou qui a des idées abstraites, ne peut être matérielle; puisque la réalité de ces sortes d'idées ne pouvant avoir lieu dans la matiere, aucune idée matérielle ne peut la représenter.

4. Il n'est pas moins aisé de prouver que l'Ame, quoique supposée spirituelle, ne peut pourtant trouver en elle-même, & en ses propres perceptions les idées abstraites, & générales. La raison en est, que toute modification d'un Etre particulier est quelque chose de particulier. Donc la perception, qui n'est qu'une passion, ou modification de l'Ame, est quelque chose de particulier; or est-il qu'une idée abstraite, un triangle en général, qui est l'objet immédiat de l'esprit, quand il y pense, n'est pas quelque chose de particulier. Donc le triangle en général, qui n'est point différent de l'idée que nous en avons; puisqu'aucun objet extérieur, & étendu n'est un triangle en général, ne peut être la perception même de l'esprit. Donc ce triangle en général ne peut se trouver que dans l'Etre sans restriction, & l'Ame ne peut l'appercevoir, que dans cet Etre sans restriction, qui seul peut lui donner la représentation de l'Etre en général. Je sais que M. Locke dans son essai sur l'entendement humain, prétend prouver, que les idées abstraites sont des idées de formation; mais comme une fausseté est souvent contraire à une autre fausseté, il seroit aisé de montrer qu'il ne peut soûtenir un tel sentiment, qu'en détruisant ses propres principes, je l'ai fait voir dans une dissertation particuliere.



CHAPITRE III.

Autre preuve du même ſentiment, priſe de l'idée de l'infini.

1. *L'idée de l'infini prouve également l'éxiſtence de Dieu, & qu'on voit toutes choſes en Dieu.* 2. *Objection de Locke priſe de ce que l'idée de Dieu eſt différente en différentes Perſonnes.* 3. *Réponſe: il eſt prouvé par Locke même, que l'idée de Dieu ne peut être qu'une.* 4. *Si nous avons l'idée de l'infini avant celle du fini.* 5. *L'imagination fait ſouvent illuſion au commun des hommes ſur l'idée de l'infini.* 6. *Diſtinction de M. Locke entre l'eſpace infini, & l'infinité de l'eſpace, qui revient à la diſtinction entre l'infini en acte, & l'infini en puiſſance.* 7. *Preuve qu'on a l'idée de l'infini priſe de l'expérience.* 8. *Cette expérience eſt ſi conſtatée, qu'elle oblige M. Locke de l'avouer, & de ſe contredire.* 9. *Autre preuve tirée de ce que l'infini en puiſſance ſuppoſe l'infini en acte, & de ce que l'idée d'un eſpace pénétrable, & immobile ne peut être formée par des additions réiterées.* 10. *Que dans le ſentiment de Locke on ne pourroit connoître que Dieu eſt infini.*

1. UNE autre preuve, que le P. Malebranche apporte de ſon ſentiment, eſt celle-là même, qui démontre l'éxiſtence de Dieu de la maniere la plus ſimple, & la plus ſolide. C'eſt l'idée même de l'infini. Pour peu qu'on réfléchiſſe ſur ſoi-même, on connoîtra évidemment ſans en pouvoir douter le moins du monde, qu'on a l'idée d'un Etre infini; d'un Etre infiniment parfait. J'avance cette premiere propoſition avec d'autant plus de confiance, que je la trouve formellement dans la ſeptiéme lettre de M. Locke à M. Limborck; „ je crois, dit M. Locke, que quiconque réfléchira „ ſur ſoi-méme, connoîtra évidemment ſans en pouvoir dou- „ ter le moins du monde, qu'il y a un Etre infini. Et on „ ne peut, ſelon M. Locke, connoître qu'il y a un Etre infini,

ſi on

ſi on n'a l'idée d'un Etre infini; puiſque, ſelon lui, nos connoiſſances ne s'étendent point au delà de nos idées. Or eſt-il qu'aucune modalité créée, aucun Etre fini ne peut repréſenter l'Etre infiniment parfait. Ce qui eſt bien aiſé à démontrer; car il eſt évident que le néant ne peut repréſenter l'Etre; or ſi le moins parfait, & le fini pouvoient repréſenter le plus parfait, & l'infini, le néant repréſenteroit l'Etre, puiſque le moins parfait, & le fini eſt comme néant de ce qui lui manque pour être plus parfait, & infini; donc l'idée, par laquelle nous connoiſſons immédiatement l'Etre infini, & infiniment parfait, & qui le repréſente à notre eſprit, ne peut rien être de créé. Donc l'idée, que nous en avons, prouve également que cet Etre infini éxiſte, & qu'il eſt l'objet immédiat de notre eſprit, lorſque nous l'appercevons, & c'eſt avec raiſon qu'un excellent Poëte, & Philoſophe Italien de nos jours a pu dire d'après Deſcartes.

Pur nella mente ho il ſimulacro impreſſo
D'un Ente perfettiſſimo, infinito.
E forſe queſto ancor vien da me ſteſſo,
Dà l'idea di me ſteſſo in me ſcolpito:
Ma finito ſon io: nè può rifleſſo
Cauſar d'Ente infinito Ente finito:
Dunque infinita è fuor di me ſoſtanza,
S'in me d'Ente infinito è la ſembianza.

2. Voici maintenant ce que M. Locke objecte à cette démonſtration du P. Malebranche, que j'ai un peu étendue pour la mieux faire comprendre: „ Si ce que le P. Malebranche „ dit dans le paragrafe ſuivant, prouve quelque choſe, c'eſt „ que l'idée, que nous avons de Dieu, eſt Dieu même, puiſ- „ que, comme il dit, elle eſt quelque choſe d'increé: les „ idées, que les hommes ont de Dieu, ſont ſi différentes, „ qu'il y auroit de l'extravagance à les confondre. Et il ne „ ſert de rien à dire que tous les hommes auroient les mêmes

„ idées de Dieu, s'ils s'appliquoient également à le contem-
„ pler. Car puisque l'Auteur avoit amené ce qu'il dit ici, pour
„ prouver que Dieu est présent à l'esprit de tous les hommes,
„ & que par conséquent tous les hommes le voient, cela doit
„ nécessairement, ce semble prouver aussi, que puisque Dieu est
„ immuablement le même, & que les hommes le voient, il
„ faut que tous les hommes le voient le même.

Il n'y a qu'à réfléchir tant soit-peu sur la preuve qu'on vient de rapporter, pour connoître qu'elle est appuyée uniquement sur cette proposition: que tous les hommes, qui ont l'idée de Dieu, ou de l'Etre infiniment parfait, ne l'ont qu'autant que cet Etre infiniment parfait est lui-même l'objet immédiat de leur esprit. C'est donc à ceci que M. Locke devoit répondre; mais il n'y répond point du tout. Il commence par dire que les idées, que les hommes ont de Dieu, sont fort différentes. S'il disoit que les hommes attachent à ce mot *Dieu*, des significations fort différentes, on pourroit lui passer cette proposition: mais que les idées, que les hommes ont de l'Etre infiniment parfait, puissent être différentes; c'est ce qui est absolument faux: puisque toute idée n'étant que la ressemblance de l'Etre qu'elle représente, selon M. Locke, il faut de toute nécessité que l'idée de l'Etre infiniment parfait, ou d'un même Etre soit toujours la même. En effet M. Locke lui-même dans sa cinquiéme lettre à M. de Limborck, dit expressément que l'idée ordinaire, & la véritable idée qu'ont de Dieu ceux, qui reconnoissent son éxistence, c'est qu'il est un Etre infini, éternel, incorporel, & tout parfait. Et l'idée de l'Etre tout parfait doit être, selon lui, la même pour tous, puisque tous en peuvent, & en doivent tirer les mêmes conséquences, qu'il en tire lui-même pour prouver son unité. D'où il suit que tout homme, qui auroit une idée différente de Dieu, n'auroit point du tout l'idée de Dieu, mais l'idée d'un Etre très-différent de Dieu, & que par un abus de mot il appelleroit Dieu. Or quand même on supposeroit qu'il y a des hommes, qui sont dans ce cas-là, il suffit toujours que

l'idée ordinaire qu'ont de Dieu ceux, qui reconnoissent son existence, soit l'idée de l'Être tout parfait, pour que notre preuve subsiste en son entier; mais ces hommes, qui ont des idées extravagantes de Dieu, ne voient-ils pas Dieu aussi-bien que les autres? Ils le voient sans doute, mais plus foiblement faute d attention. Car comme l'attention est cause occasionnelle de la découverte de plusieurs idées, de même le défaut d'attention est cause de la privation de ces idées, ou bien qu'une idée, quoique présente à l'esprit, ne l'affecte que très-legérement. Et qu'en effet une idée soit plus, ou moins vivement apperçue, selon le plus ou le moins d'attention; c'est une chose, dont l'expérience ne nous permet pas de douter, & c'est ensuite de cette expérience, que M. Locke Liv. 2. de l'entendement humain chap. 9. §. 9. & 10. nous enseigne que certaines idées sont à peine observées; qu'un homme, qui lit, ou écoute avec attention, songe peu aux caractéres, ou aux sons; & que mille fois le jour il nous arrive de fermer les paupieres, sans nous appercevoir que nous sommes tout-à-fait dans les ténébres. Il en est de même de l'idée de l'Etre infiniment parfait. Quoique cette idée soit presque toujours présente à l'esprit, & que ce soit même par le moyen de cette idée, que l'esprit connoit les différents degrés de perfection, qu'il observe dans tous les Etres, comme dit fort bien S. Thomas, que ce soit aussi par le moyen de cette idée qu'on peut connoître les défauts, & les imperfections des créatures, puisque les défauts ne peuvent tomber directement sous la connoissance, ni être connus par eux-mêmes, mais seulement par la connoissance des réalités, ou perfections, dont ces défauts sont les privations; cependant cette idee est elle-même à peine observée, parceque l'esprit occupé des idées des choses sensibles, ne réfléchit que peu aux idées, qui n'ont rien de sensible; & que son peu d'attention est cause que ces idées ne l'affectent que très-legérement, & par conséquent que la passion de l'Ame, qui en est causée, & qui est la perception de cette idée, est elle-même fort legére; ce que je viens de dire peut 1. p. q.

suffire,

fuffire, à ce que je crois, pour répondre à l'objection de M. Locke. J'ai tâché d'éclaircir dans un Traité particulier les difficultés, qui fe préfentent ordinairement fur l'idée de Dieu, & fur fon origine. J'y ai fait voir que la notion de Dieu, quelque différente qu'elle ait été parmi les différents peuples, a toujours eu quelque chofe de commun, & qui en étoit comme le fond, c'eft-à-dire l'idée d'un Etre très-parfait, & très-excellent; que ce qui a défiguré cette idée parmi les différents peuples, ce font les fens, & l'imagination, qui ont fait ajouter à cette idée fimple d'un Etre très-parfait, des idées fenfibles de corps, de figure, de divifion &c. que les ouvrages de l'imagination n'ayant aucune régle commune, & invariable, ce bizarre affortiffement a dû être différent parmi les différents peuples, & en différents tems, & qu'il a dû varier par la variation de la coûtume, & de l'éducation; & que cette idée de l'Etre très-parfait, étant toujours reftée dans la notion de Dieu, les hommes qui ont confulté cette idée, ont pu facilement reconnoître que toutes les idées fenfibles, qu'on y avoit ajoutées, étoient incompatibles avec cette idée, & qu'enfin l'effort qu'ils ont été obligés de faire pour en écarter toutes ces idées, a fait croire à plufieurs qu'ils n'avoient de Dieu qu'une idée négative, & qu'ils ne le connoiffoient, que *per remotionem*, quoiqu'il eût été impoffible de connoître que les idées fenfibles n'étoient pas compatibles avec l'idée de la fouveraine perfection, s'ils n'avoient eu une idée pofitive de cette fouveraine perfection.

4. Monfieur Locke trouve enfuite fort extraordinaire que le P. Malebranche dans le paragrafe qui fuit, avance que nous avons l'idée de l'infini même avant celle du fini; il dit que c'eft une chofe de fait qu'il trouve combattue par fa propre expérience; qu'il ne fauroit non plus admettre la conféquence, que le P. Malebranche tire de ce principe: que l'efprit n'apperçoit le fini, que dans l'idée même qu'il a de l'infini, & qu'enfin il ne fauroit croire qu'un enfant ne puiffe compter jufqu'à vingt, & avoir l'idée d'un tranchoir quarré, ou d'une affiette ronde &c., fans avoir l'idée de l'infini. Il n'y a qu'un

qu'un moyen de résoudre cette question, c'est de savoir, si nous avons une idée positive de l'infini, ou si nous ne l'avons pas. Si nous n'avons aucune idée positive de l'infini, M. Locke n'a pas tort de trouver étranges les propositions du P. Malebranche, qui lui sont communes avec la plus part des Carthésiens; mais si nous l'avons cette idée positive de l'infini, les Carthésiens, & le P. Malebranche ont raison. Or ce n'est pas ici une de ces questions, dont la décision doive être regardée comme chose indifférente, & de peu d'importance, si le principe des Carthésiens est vrai; s'il est vrai que nous ayions l'idée de l'infini, nous avons une démonstration de l'éxistence de Dieu aussi évidente que quelque démonstration géométrique que ce soit, & qui renverse d'un seul coup toutes les vaines chicanes des Athées. C'est ce qui m'a fait entreprendre de composer sur ce sujet une dissertation particuliere contre M. Locke: ce qui ne me dispense pourtant pas d'en redire ici deux mots, mais avant tout il y a deux remarques à faire, qui méritent quelque attention.

5. La premiere est, que ce qui a coûtume de faire illusion à plusieurs personnes sur le sujet de l'infini, & qui leur persuade qu'ils n'en ont aucune idée; c'est qu'ils ne peuvent l'imaginer: principe assurément faux & grossier, contre lequel se déchainent ouvertement tous les Philosophes, qui ont traité de l'art, ou de la maniere de penser, & qui en ont donné des préceptes, mais principe séduisant, qui entraine souvent les Philosophes mêmes, malgré leurs déclamations, ou les entretient dans les erreurs, & les préjugés du Vulgaire. C'est ainsi que plusieurs personnes croient ne point concevoir, & qu'il soit même impossible de concevoir, que sur la pointe d'une aiguille très-fine, il se puisse construire un monde entier parfaitement semblable au nôtre contenant une semblable varieté, & un nombre égal de grands, & de petits corps avec toutes leurs grandeurs, & leurs distances proportionnelles. Cependant c'est une conséquence, à laquelle l'idée de l'étendue, & de sa divisibilité au moins indéfinie nous

conduit

conduit néceſſairement. Mais parcequ'on ne peut s'imaginer un tel monde, on le croit impoſſible, & inconcevable. Monſieur Le Clerc lui même après avoir reconnu dans ſa Phyſique la diviſibilité de la matiere à l'infini, ne vient-il pas propoſer dans ſa Pneumatologie contre les traces, que les choſes ſenſibles forment dans le cerveau, ſelon les Carthéſiens, comme invincible cette miſerable objection; que s'il y avoit dans le cerveau des traces diſtinguées de toutes les idées que nous avons, & de tous les mots, dont nous nous ſervons pour les exprimer, il faudroit que notre cerveau fût plus vaſte, que la plus vaſte de toutes les bibliothéques: cet Auteur ne pouvoit pas imaginer cette multitude de traces dans une petite portion de matiere; cependant dès qu'on conçoit que la matiere eſt diviſible à l'infini, on ne peut du moins que de concevoir qu'il ſe peut former, non ſeulement dans toute la capacité du cerveau, mais dans la moindre partie du cerveau cette multitude de traces, qui a ſi fort effrayé l'imagination de M. Le Clerc, & l'a fait tomber en contradiction avec luimême, & avec ſa pure intellection. Qu'on ſe ſouvienne donc, que quand nous diſons que l'eſprit apperçoit l'infini, nous n'entendons pas qu'il puiſſe l'imaginer comme un triangle, un quarré &c., mais qu'il l'apperçoit par pure intellection, comme il apperçoit une figure de 1000. côtés, & la diſtingue fort bien d'une autre de 1001. côté, quoique l'imagination ne lui repréſente diſtinctement ni l'une, ni l'autre.

6. Une autre choſe qu'il faut ſoigneuſement remarquer pour éviter l'équivoque des termes, c'eſt que M. Locke fait une diſtinction entre l'infinité des nombres, & de l'eſpace, & le nombre, ou l'eſpace infini. L'infinité du nombre, & de l'eſpace eſt, ſelon lui, la puiſſance, qu'a un certain nombre, ou un certain eſpace déterminé de recevoir des nouvelles additions ſans fin; & l'idée, que nous en avons, il la définit Liv. 2. chap. 17. § 7. „ Une progreſſion ſans fin, qu'on ſuppoſe que „ l'eſprit fait par des répétitions de telles idées de l'eſpace, „ qu'il lui plait de choiſir; il accorde à l'eſprit ſans difficulté

l'idée

l'idée de l'infinité de l'espace; mais il nie absolument que l'esprit puisse avoir l'idée d'un espace actuellement infini. On voit par-là que la distinction, que fait M. Locke entre l'infinité de l'espace, & l'espace infini, ou simplement entre l'infinité, & l'infini, revient à celle des Scholastiques entre l'infini en puissance, & l'infini en acte, avec cette seule différence, que les Scholastiques mêmes ont su s'expliquer plus nettement que M. Locke.

7. Ces remarques ainsi supposées, l'état de la question se réduit à savoir, si nous connoissons non seulement l'infini en puissance, mais aussi l'infini en acte; ou pour m'expliquer plus clairement, si l'idée, que nous avons de l'espace par exemple, n'est autre que celle, que nous avons reçue par les sens, & qu'ensuite nous avons augmentée par des répétitions plus, ou moins fréquentes de quelque partie de cet espace déterminé, dont nous avons reçu l'idée par les sens, ce qui est le sentiment de M. Locke; ou bien si nous avons l'idée d'une étendue sans bornes, qui surpasse non seulement celle, que nous avons pu appercevoir par les sens, mais aussi toutes celles, que notre imagination peut fixer quelque effort qu'elle fasse pour étendre ce qu'elle conçoit d'espace déterminé. Que chacun consulte donc là-dessus sa propre expérience, & qu'il éxamine, si quand il pense à ces espaces, qu'on appelle imaginaires, il a l'idée d'un espace, ou d'une étendue déterminée, finie, & bornée; en sorte qu'il n'apperçoive plus rien au delà de cet espace fixé, & arrêté dans son imagination; ou bien si l'idée de cet espace, que l'esprit conçoit au delà du monde, est telle que bien loin d'avoir besoin de l'augmenter par des répétitions d'espace fini, il ne puisse même la borner cette idée, ni venir à bout de fixer aucun terme, aucune circonférence, au delà de laquelle il n'apperçoive toujours un plus grand espace, en sorte qu'il puisse s'assurer que l'étendue, qu'il a objectivement présente à l'esprit, n'est d'aucune grandeur finie, & déterminée, mais qu'elle est absolument

interminable. Pour moi en mon particulier, j'éprouve que ce que j'apperçois, quand je penſe à l'eſpace en général, eſt une ſphére, dont je trouve le centre par tout, & dont je ne puis trouver la circonférence nulle part; j'éprouve que nulle idée déterminée, n'approche de l'étendue de ces eſpaces; & que quelque effort, que je faſſe pour enfler mes conceptions, mon eſprit n'enfante que des atômes au prix de la réalité des choſes, comme le dit trés-bien le célébre Monſieur Paſcal dans ſes penſées ſur la connoiſſance générale de l'homme, & je conclus enfin avec lui, que c'eſt un caractére des plus ſenſibles de la toute-puiſſance de Dieu, que mon imagination ſe perde en cette penſée.

De cette façon, mon expérience ſe trouve directement contraire au ſentiment de M. Locke. Quelque ſoin que j'aie de rappeller du plus loin qu'il m'eſt poſſible, le ſouvenir de ce, qui s'eſt paſſé dans mon eſprit dès mes premieres années, je ne me ſouviens point d'avoir jamais penſé à faire des additions d'eſpace à eſpace pour former la notion de cet eſpace au moins indéfini que, je trouve maintenant préſente à mon eſprit: bien loin de là, je me ſouviens fort diſtinctement dès mon plus bas âge, que quand on me diſoit que le paradis étoit ce qu'il y a de plus élevé, & de plus haut au deſſus de tous les cieux, & de tout ce qu'on voit, j'étois dans une grande peine, parceque je ne pouvois m'empêcher de comprendre, qu'au deſſus même de ce paradis, il devoit y avoir un eſpace comme ténébreux, dans lequel je n'appercevois aucun terme. Je tâchois quelque fois d'éclairer cet eſpace par mon imagination, afin qu'étant devenu éclatant, & plein de lumiere; je puſſe en faire une partie du paradis; mais je me trouvois bien-tôt confus, en voyant que quelque effort que j'euſſe fait pour répandre cette lumiere, & en couvrir tout cet eſpace ténébreux, il s'en préſentoit toujours au delà de ce que mon imagination pouvoit embraſſer. Ainſi puiſque M. Locke veut que chacun juge de ſon ſentiment par ſa propre expérience, la mienne ne me permet

pas abſolument de m' y rendre, d'autant plus qu'il n'en rapporte aucune autre preuve. Mais une autre choſe, qui ne laiſſe lieu à aucune replique, c'eſt que toute idée déterminée d'une étendue déterminée, étant ajoutée à une autre idée déterminée, d'une autre étendue déterminée, fait néceſſairement une idée déterminée d'une plus grande étendue à la vérité, mais toujours déterminée. D'où il ſuit que ſi nous n'avions d'autre idée de l'étendue, que celle que nous avons reçue par les ſens, & à laquelle nous avons ajouté des autres idées d'étendue déterminée, comme le prétend Mr. Locke, nous n'aurions de l'étendue, qu'une idée très déterminée; notre eſprit en pourroit aiſément meſurer les bornes, & n'appercevroit rien au delà; puiſque notre idée de l'étendue ſeroit préciſément telle, qu'il nous auroit plu de la former par des répétitions plus ou moins grandes. Il en ſeroit de l'idée de l'étendue, ou de l'eſpace, comme de l'idée d'un polygone, que notre imagination fixe, comme il lui plait. Si j'ai vû un polygone de cinq côtés, mon imagination peut y ajouter deux côtés; ce ſera un heptagone, qui demeurera tel, juſqu'à ce qu'il me plaiſe d'y ajouter un, ou pluſieurs autres côtés. Il en ſeroit, dis-je, de même de l'idée de l'étendue, elle ſeroit autant déterminée, que celle d'un pentagone, d'un heptagone &c., il ſeroit faux que l'imagination ſe perdît dans la penſée de ces eſpaces, ou l'on n'apperçoit aucune borne, il ſeroit même faux, ou pour mieux dire, impoſſible qu'on apperçût, ou qu'on eût idée d'un eſpace, où l'eſprit ne pût fixer aucunes bornes, or quoi de plus contraire à l'expérience.

8. Cette expérience eſt ſi conſtante, que M. Locke même eſt obligé de s'y rendre, & de contredire dans le §. 4. de ſon Chapitre de l'infinité, tout ce qu'il avance dans le reſte de ce Chapitre, pour prouver que nous n'avons aucune idée poſitive de l'infini. Il examine dans ce paragrafe, ſi l'idée, que nous avons d'un eſpace ſans bornes, eſt une preuve de l'éxiſtence de cet eſpace ſans bornes. Le ſeul

aveu qu'il fait ici, que nous avons l'idée d'un eſpace ſans bornes, devroit être une preuve ſuffiſante, que nous avons l'idée de l'eſpace infini, puiſqu'il avoue §. 8. que rien n'eſt infini, que ce qui n'a point de bornes. Donc ce qui n'a point de bornes, eſt actuellement infini. Donc l'idée d'un eſpace ſans bornes eſt l'idée d'un eſpace infini. C'eſt ainſi qu'il ajoute dans le §. 4. que l'idée de l'eſpace nous conduit naturellement à croire, que l'eſpace eſt en lui-même actuellement infini, parcequ'il eſt impoſſible que l'eſprit y puiſſe jamais trouver, ou ſuppoſer de bornes, ou être arrêté en avançant dans cet eſpace, quelque loin qu'il porte ſes penſées. Donc nous avons l'idée d'un eſpace, que nous n'avons pas formée, ajoutant penſée à penſée, idée déterminée à idée déterminée, car autrement l'eſprit s'arrêteroit naturellement, & néceſſairement au point, où il auroit porté ſa penſée ſur l'eſpace, il ne verroit rien au delà, de la derniere idée déterminée qu'il auroit ajoutée; & s'il devoit juger de l'eſpace par l'idée qu'il en a, tout au plus pourroit-il croire que l'eſpace eſt capable d'accroiſſement à l'infini, mais non pas qu'il eſt actuellement infini. Enfin il conclut ſon paragraſe, en diſant que par tout, où l'eſprit tranſporte ſa penſée au delà même des corps, il ne ſauroit trouver nulle part des bornes, ou une fin à l'idée uniforme de l'eſpace, ce qui doit l'obliger à conclure que l'eſpace eſt actuellement infini. Monſieur Locke avoue ici formellement, que l'eſprit a l'idée uniforme, ou l'idée d'un eſpace uniforme ſans fin, & cependant dans tout le reſte du Chapitre il prétend que nous n'avons d'idée de l'eſpace, que celle que nous formons par des additions, qui ne peuvent jamais que repréſenter un eſpace fini, puiſqu'elles ne peuvent jamais aller à l'infini, & non un eſpace ſans fin, dont il dit ici pourtant que nous avons l'idée uniforme à celle d'un eſpace déterminé. Je ne crois pas que les partiſans de M. Locke puiſſent jamais concilier, ou couvrir une contradiction ſi manifeſte.

Auſſi

Aussi M. Locke ne la sauve-t-il point cette contradiction, en disant que de cet espace, que nous appercevons au delà d'un espace déterminé, nous n'en avons qu'une idée négative, & cela parceque nous ne savons pas précisément combien est grand cet espace qui reste. Raison tout-à-fait frivole, & qui prouveroit qu'un homme, qui a devant les yeux une montagne, n'en a qu'une idée négative, s'il ne sait précisément combien elle contient de toises, ou de pouces quarrés. Mais dès qu'on avoue que l'idée de cet espace san fin, que l'esprit apperçoit encore au delà de toute idée déterminée, est l'idée uniforme d'un espace uniforme, à celui dont on a des idées déterminées, il faut que si l'idée de celui-ci est une idée positive, l'idée de celui-là le soit aussi: mais positive, ou non, car que sert-il de faire un jeu de mots? L'idée d'un espace sans fin, & uniforme est une idée, ou une perception réelle, & qui ne peut être l'effet des additions de l'esprit, ce qui suffit pour renverser entiérement le systême de M. Locke sur l'infini, & l'infinité.

9. On peut même ajouter que la puissance, qu'a l'esprit d'ajouter des idées déterminées d'espace à d'autres idées déterminées, une toise p. e. à une toise &c., est fondée sur l'idée de l'infini. Car il est évident que l'infini en puissance suppose l'infini en acte. On ne peut concevoir que la matiere soit divisible à l'infini, si on ne conçoit qu'elle contient actuellement une infinité de parties les unes dans les autres, qui peuvent être séparées l'une après l'autre. Par la même raison l'esprit ne pourroit s'assurer qu'il peut ajouter des toises à d'autres toises à l'infini, s'il n'avoit actuellement par devers lui l'idée d'un espace sans bornes, capable de les contenir. Car il faut bien remarquer que toute étendue, que l'esprit ajoute à une autre étendue, est une étendue mobile, qui suppose un espace; d'où il suit qu'il est impossible de former l'idée de l'espace par des additions d'étendue à étendue, puisque, selon Mr. Locke même, on ne peut concevoir que ces sortes d'étendues déterminées se placent l'une auprès de l'autre,

si on

ſi on ne conçoit déja un eſpace, dans lequel l'eſprit puiſſe les placer. Il eſt donc bien évident que ſi l'idée de l'eſpace précéde les idées des étendues qu'on peut ajouter l'une à l'autre, cette idée ne peut ſe former par ces ſortes d'additions. Il faut auſſi remarquer que toute étendue mobile eſt néceſſairement accompagnée de l'impénétrabilité, puiſqu'il eſt impoſſible que deux toiſes cubiques p. e. s'uniſſent de façon à ne faire qu'une toiſe cubique. D'où il ſuit que ſi l'idée de l'eſpace étoit une notion compoſée de pluſieurs idées d'étendue ajoutées l'une à l'autre, l'idée de l'eſpace ſeroit néceſſairement l'idée d'une étendue impénétrable, ce qui eſt une autre contradiction dans le ſyſtême de M. Locke. L'eſpace ne pourroit pas non plus être conçu comme immobile. Car l'idée de l'eſpace étant compoſée de pluſieurs idées d'étendue déterminée ajoutées l'une à l'autre, il faut que l'idée qui en réſulte ſoit elle-même l'idée d'une étendue finie, & déterminée; à moins qu'on ne ſuppoſât, ce qui eſt impoſſible de l'aveu de M. Locke, qu'on eût fait toutes les additions poſſibles; donc c'eſt auſſi une étendue mobile; car l'immobilité de l'eſpace ne peut naître que de ſon infinité, qui fait qu'il ne peut y avoir une plus grande étendue, dans laquelle il puiſſe ſe mouvoir.

10. Une autre choſe, qui peut démontrer combien eſt faux le ſentiment de M. Locke ſur la maniere de former l'idée de l'infini, c'eſt qu'il ſuit évidemment de ſon ſyſtême, qu'il eſt impoſſible de connoître que Dieu ſoit un Etre actuellement infini. Nous formons, ſelon lui, l'idée de Dieu liv. 2. chap. 23. §. 33. „ Lorſqu'après avoir acquis par la conſidération de ce „ que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'éxiſtence, „ & de durée, de connoiſſance, de puiſſance, de plaiſir, de „ bonheur &c. . . . . . nous étendons chacune de ces idées „ par le moyen de celle, que nous avons de l'infini. Or il eſt bien clair que par le moyen de ces additions réiterées l'eſprit ne peut jamais arriver à ſe former l'idée d'une choſe actuellement infinie; & M. Locke même en convient; car pour cela

il faudroit avoir achevé toutes les additions possibles, & mis une fin à ce qui n'en peut avoir. Donc si on forme l'idée de Dieu par ces sortes d'additions, l'idée que nous avons de Dieu ne sera non plus l'idée d'un Etre actuellement infini, que l'idée, que nous acquerons de l'étendue par ces additions, n'est l'idée d'une étendue actuellement infinie. Et comme l'étendue, que nous connoissons par ces sortes d'additions, est une étendue infinie en puissance, mais réellement finie, de même, le Dieu que nous connoîtrions en nous en formant l'idée par de semblables additions, sera tout au plus un Etre infini en puissance, & non absolument infini. Or de ce qu'un Etre soit seulement connu, comme infini en puissance, on ne peut point en déduire qu'on ne puisse rien lui ôter, ou qu'on ne puisse rien lui ajouter. Bien au contraire une idée formée par des additions réiterées, est nécessairement capable de nouvelles additions, & du retranchement des additions qu'on y a déja faites. Donc si l'idée de Dieu étoit formée par ces sortes d'additions, on pourroit y ajouter à l'infini, ou en ôter ce qu'on en auroit ajouté. Cependant M. Locke dit dans sa septiéme lettre à M. de Limborc, que la nature de l'infini est telle, qu'on ne peut rien y ôter, ni rien y ajouter, & cela pour prouver l'unité, & l'immutabilité de Dieu. Donc si la connoissance ne s'étend pas au delà des idées, cette connoissance, que M. Locke a de la nature de l'infini, n'est pas appuyée sur l'idée de l'infini en puissance, puisque cette idée représente une chose finie, capable de recevoir des additions sans fin; donc cette connoissance est appuyée sur l'idée d'un infini actuellement infini. Donc nous avons l'idée d'un infini, qui n'est pas composée par des additions réiterées au gré de l'esprit. On peut donc former avec les sentiments de M. Locke deux syllogismes contradictoires, qui feront voir combien cet Auteur est d'accord avec lui-même: nous ne connoissons rien au delà de nos idées: nous n'avons aucune idée d'un Etre actuellement infini; parceque toute idée, qui se forme par des additions réiterées, n'arrive jamais à représenter une chose

actuel-

actuellement infinie. Donc nous ne connoiſſons aucune choſe actuellement infinie. Voici l'autre : nous connoiſſons Dieu, qui eſt un Etre actuellement infini ; ou bien nous avons l'idée d'un Etre, auquel on ne peut rien ôter, ni rien ajouter. Or eſt-il que l'idée d'un Etre actuellement infini, & incapable de nouvelles additions, n'eſt pas une idée compoſée par l'eſprit, puiſque cette idée repréſente une choſe toujours capable de nouvelles additions ; autrement l'idée, qui la repréſente, ne pourroit pas elle-même recevoir de nouvelles additions, donc nous avons une idée de l'infini, qui n'eſt pas formée, comme le penſe M. Locke.

11. Mais puiſque nous en ſommes à l'idée de Dieu, il ne ſera pas inutile de faire voir une contradiction très-réelle de M. Locke ſur ce qu'il dit, que nous la formons en étendant à l'infini pluſieurs idées ſimples, entre leſquelles il compte celle du plaiſir. Dans le §. *6.* du chap. 17. de l'infinité il demande, pourquoi nous n'attribuons pas l'infinité à d'autres idées, qu'à celles de l'eſpace, & de la durée ..... „ Pourquoi on ne s'aviſe pas, par exemple une douceur infinie, „ ou une blancheur infinie, quoiqu'il ſemble qu'on puiſſe auſſi „ répéter ces idées à l'infini. Là-deſſus il répond qu'il n'y a que les idées, qui ſont conſidérées, comme ayant des parties, qui ſoient capables de fournir l'idée de l'infinité par les additions, que l'on conçoit qu'on peut en faire. „ Mais prenez, dit-il, l'idée du blanc, qui fut hier produit en vous „ par la vue d'un morceau de neige, & une autre idée de blanc, qu'excite en vous un autre morceau de neige, que „ vous voyez préſentement, ſi vous joignez ces deux idées enſemble, elles s'incorporent, pour ainſi dire, & ſe réuniſſent „ en une ſeule, ſans que l'idée de blancheur en ſoit augmentée le moins du monde. Que ſi nous ajoutons un moindre „ degré de blancheur à un plus grand, bien loin de l'augmenter, c'eſt juſtement par-là que nous le diminuons. D'où „ il s'enſuit viſiblement que toutes ces idées, qui ne ſont pas

compoſées

„ compoſées de parties, ne peuvent point être augmentées
„ en telle proportion qu'il plait aux hommes, & au delà de
„ ce qu'elles leur ſont repréſentées par les ſens. Au contraire
„ comme l'eſpace, la durée, & le nombre ſont capables
„ d'accroiſſement par voie de répétition, ils laiſſent à l'eſprit
„ une idée, à laquelle il peut toujours ajouter ſans jamais ar-
„ river au bout; en ſorte que nous ne ſaurions concevoir un
„ terme qui borne ces additions, ou ces progreſſions, & par
„ conſéquent ce ſont-là les ſeules idées qui conduiſent nos
„ penſées vers l'infini. Or je demande à mon tour, ſi le plai-
ſir n'eſt pas préciſément dans le même cas, que la blancheur, & la douceur, & ſi le raiſonnement, par lequel Monſieur Locke vient de prouver, qu'on ne peut étendre à l'infini, ni la blancheur, ni la douceur, ni aucune idée, hors celles de l'eſpace, de la durée, & du nombre, ne prouve pas également qu'on ne peut étendre à l'infini celle du plaiſir, ni la porter plus loin qu'on ne l'a reçue par ſa propre expérience? Comment peut-il donc, ſans ſe contredire viſiblement, mettre enſuite l'idée du plaiſir dans le nombre de celles, que l'eſprit étend à l'infini, pour en former l'idée complexe de Dieu?

Il eſt donc conſtant, par tout ce qu'on vient de dire, que nous appercevons l'infini actuel, quoique nous ne puiſſions le comprendre: cette impuiſſance même de le comprendre, ou de le meſurer éxactement par notre penſée, eſt une preuve que nous l'appercevons; puiſque toute étendue, où l'eſprit ne peut trouver aucune borne, & où il eſt même aſſuré qu'il eſt impoſſible que cette borne y ſoit, comme dans les incommenſurables &c., eſt une étendue actuellement infinie. Il n'eſt pas moins évident que l'idée de l'infini actuel, ne peut être une idée de formation, ou un ouvrage de l'eſprit: & qu'il faut par conſéquent, qu'elle ſoit en nous indépendamment, non ſeulement de la ſenſation, qui ne peut rien repréſenter d'infini; mais auſſi de la réfléxion, qui ne peut former une idée capable de le repréſenter. Il n'eſt donc pas étrange que cette idée puiſſe être préſente à l'eſprit des enfants, quoique pour l'or-

dinaire ils n'y réfléchiſſent pas; car nous avons remarqué ci-deſſus que, ſelon M. Locke même, de ce qu'on ne réfléchit que peu, ou point du tout à une idée, on n'eſt pas en droit de conclure que cette idée ne ſoit pas préſente à l'eſprit. Mais quoiqu'un enfant puiſſe connoître, & voir un tranchoir, ou une aſſiette ſans réfléchir à l'idée de l'infini, il ne peut pourtant pas réfléchir que ces corps ſoient finis, ou les connoître comme finis, qu'il ne réfléchiſſe en quelque maniere plus ou moins vive à l'idée de l'infini: car le fini n'eſt fini, que par la négation de l'infini; donc on ne peut connoître qu'une choſe ſoit finie, ſi on ne réfléchit à la négation de l'infini; & on ne connoit la négation de l'infini, que par l'idée qu'on a de l'infini; puiſqu'on ne peut connoître une négation, que par le moyen de la réalité, qui lui eſt oppoſée. Je ſais que M. Locke prétend répondre à cet argument dans ſon Chapitre de l'infinité; mais auſſi je me ſuis ſervi de ſa réponſe dans ma Diſſertation ſur l'infini, pour montrer évidemment qu'il échape quelquefois à M. Locke, certains raiſonnements, qui ne ſont pas dignes aſſurément de la haute réputation de cet Auteur. Rien n'eſt donc plus vrai que le raiſonnement du P. Malebranche, „ que nous avons l'idée de l'in-
„ fini avant celle du fini. Car nous concevons l'Etre infini de
„ cela ſeul, que nous concevons l'Etre ſans penſer s'il eſt fini,
„ ou infini: mais afin que nous concevions un Etre fini, il faut
„ néceſſairement retrancher quelque choſe de cette notion gé-
„ nérale de l'Etre, laquelle par conſéquent doit précéder: ainſi
„ l'eſprit n'apperçoit aucune choſe, que dans l'idée même de
„ l'infini: & tant s'en faut que cette idée ſoit formée de l'aſ-
„ ſemblage confus de toutes les idées des Etres particuliers,
„ comme le penſent les Philoſophes (entr'autres M. Locke)
„ qu'au contraire, toutes ces idées particulieres ne ſont que des
„ participations de l'idée générale de l'infini, de même que
„ Dieu ne tient pas ſon Etre des créatures, mais toutes les
„ créatures ne ſont que des participations imparfaites de l'Etre
„ Divin.

CHAPITRE IV.

Autre preuve tirée de ce que Dieu a tout fait pour lui-même.

1. Précis de cette preuve par M. Locke. 2. Peu éxact aussi-bien que celui de M. Regis. 3. Argument de Malebranche rapporté au long. 4. Objection de Locke. 5. Réponse. 6. Autre objection de M. Locke. 7. Réponse. 8. Explication d'un passage de S. Paul mal-entendu par M. Locke. 9 Derniere objection de Locke. 10. Réponse. En quel sens on peut dire que l'idée de la créature est une limitation de l'idée du Créateur.

1. MAis retournons à M. Locke: „ le dernier argument, „ dont le P. Malebranche se sert pour prouver, que „ nous voyons toutes choses en Dieu, & qui, selon lui, est „ une démonstration, consiste en ces paroles: Dieu a fait tou- „ tes choses pour lui-même . . . . . Car si Dieu fesoit un „ esprit, & lui donnoit pour idée, ou pour objet immédiat „ de sa connoissance, le soleil; Dieu feroit ce semble cet „ esprit, & l'idée de cet esprit pour le soleil, & non pas „ pour lui.

Je remarque d'abord que l'argument qui suit immédiatement celui que le P. Malebranche tire de l'idée de l'infini, & auquel le P. Malebranche donne le nom de démonstration, ou, pour ne pas „ altérer ses propres termes, le nom d'une „ preuve, qui sera peut-être une démonstration pour ceux, „ qui sont accoûtumés aux raisonnements abstraits, n'est pas celui, que M. Locke rapporte ici, mais un autre tiré de l'efficacité des idées qui agissent sur l'esprit, qui l'éclairent, & qui le rendent heureux, ou malheureux par les perceptions agréables, ou desagréables, dont elles l'affectent: toutes choses, qui ne peuvent convenir qu'à celui, qui est infiniment supérieur à l'esprit, qu'à Dieu seul. Selon ces belles paroles

de

de S. Augustin : *Insinuavit nobis Christus animam humanam, & mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei*. Je me dispenserai d'étendre plus au long cette preuve ; puisque M. Locke n'a pas jugé à propos d'y toucher dans son examen.

Mais revenant à la derniere preuve du P. Malebranche, dont M. Locke entreprend la discussion, qu'on ne s'imagine pas, dirai-je avec ce grand Philosophe répondant à M. Regis, qui avoit attaqué cette même preuve, quoique par une voie un peu différente de celle de M. Locke, „ & qui en avoit „ aussi voulu faire un précis, qu'on ne s'imagine pas que cette „ raison soit exposée dans la critique, comme elle l'est dans „ la recherche de la vérité. Elle y contient environ deux „ pages, & M. Regis (M. Locke en fait autant) la réduit „ ici à sept ou huit lignes. Peut-être le Lecteur sera-t-il bien aise de pouvoir confronter l'abregé de M. Regis avec celui de M. Locke : „ La quatriéme, & derniere raison, dit „ cet Auteur, Métaphys. liv. 2. part. 1. chap. 14. est qu'il „ ne se peut faire que Dieu ait d'autre fin principale de ses „ actions, que lui-même : d'où il s'ensuit que Dieu ne peut „ faire une Ame pour connoître ses ouvrages, que cette Ame „ ne voie en quelque façon Dieu : de sorte qu'on peut dire, „ que si nous ne voyions Dieu en quelque façon, nous ne ver- „ rions aucune chose ; parceque toutes les idées que nous „ avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée „ du Créateur.

3. Ces deux illustres Auteurs ayant si mal réussi dans l'entreprise d'abreger cette preuve du P. Malebranche, je n'ose par bienséance entreprendre de l'abreger moi-même, quoique avec un peu moins de préjugé contre la doctrine de cet Auteur, il ne fut peut-être pas fort difficile de le faire. La voici donc telle qu'elle est dans le P. Malebranche. „ Il n'est „ pas possible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions, „ que lui-même ; c'est une notion commune à tout homme ca- „ pable de quelque réfléxion ; & l'Ecriture Sainte ne nous permet

„ permet pas de douter, que Dieu n'ait fait toutes choses „ pour lui. Il est donc nécessaire, que non seulement notre „ amour naturel, je veux dire, le mouvement qu'il produit „ dans notre esprit, tende vers lui; mais encore que la con„ noissance, & que la lumiere qu'il lui donne, nous fasse con„ noître quelque chose qui soit en lui; car tout ce qui vient „ de Dieu, ne peut être que pour Dieu. Si Dieu fesoit un „ esprit, & lui donnoit pour idée, ou pour objet immédiat „ de sa connoissance le soleil, Dieu feroit ce semble cet „ esprit, & l'idée de cet esprit pour le soleil, & non pas „ pour lui. Dieu ne peut donc faire un esprit pour connoître „ ses ouvrages, si ce n'est que cet esprit voie en quelque „ façon Dieu en voyant ses ouvrages. De sorte que l'on peut „ dire que, si nous ne voyions Dieu en quelque maniere, nous „ ne verrions aucune chose, de même que, si nous n'aimions „ Dieu, je veux dire, si Dieu n'imprime sans cesse en nous „ l'amour du bien en général, nous n'aimerions aucune chose. „ Car cet amour étant notre volonté, nous ne pouvons rien „ aimer, ni rien vouloir sans lui; puisque nous ne pouvons „ aimer des biens particuliers, qu'en déterminant vers ces „ biens le mouvement d'amour, que Dieu nous donne pour „ lui, Ainsi comme nous n'aimons aucune chose, que par „ l'amour nécessaire que nous avons pour Dieu, nous ne „ voyons aucune chose, que par la connoissance naturelle, „ que nous avons de Dieu: & toutes les idées particulieres, „ que nous avons des créatures, ne sont que des limitations „ de l'idée du Créateur, comme tous les mouvements de la „ volonté pour les créatures ne sont que des déterminations „ du mouvement pour le Crèateur. Je ne crois pas qu'il y ait „ des Théologiens, qui ne tombent d'accord, que les impies „ aiment Dieu de cet amour naturel dont je parle: & S. Au„ gustin, & quelques autres Peres assurent comme une chose „ indubitable, que les impies voient dans Dieu les régles des „ mœurs, & les vérités éternelles. De sorte que l'opinion que „ j'explique, ne doit faire peine à personne.

L'équité

L'équité veut que je rapporte aussi un éclaircissement de cette même preuve, que le P. Malebranche a mis dans sa réponse à Mr. Regis sous le nom d'abregé, quoique l'abregé soit aussi long que la preuve; mais je ne doute point que le Lecteur ne goute fort plusieurs belles pensées, que le P. Malebranche y a inserées, & qui ne se trouvent point dans la preuve. „ Puisque Dieu n'a fait les esprits que pour lui, & „ qu'ils ne peuvent avoir de societé avec lui, qu'ils ne pen- „ sent comme lui, il doit leur faire quelque part de ses pro- „ pres idées, des archetypes qu'il renferme de ses créatures, „ & sur lesquels il les a formées. Il doit éclairer les esprits „ de sa sagesse, ou de cette souveraine raison, qui seule peut „ nous rendre sages, raisonnables, semblables à lui; si Dieu „ éclaire nos esprits, & nous découvre ses créatures par les „ mêmes idées qu'il en a, il est évident que nous sommes in- „ finiment plus unis à lui, qu'à ses créatures, que nous som- „ mes unis à lui directement, & aux créatures indirectement, „ & par lui. Ainsi il sera vrai en toute rigueur que nos „ esprits n'auront été créés que pour lui, quoique nous „ voyions ses créatures, parceque nous ne les voyons qu'en „ lui, que par lui, que comme lui, je veux dire, que dans „ les mêmes idées que lui, de sorte que nous penserons com- „ me lui; nous aurons par les mêmes idées quelque societé „ avec lui. Nous aurons été créés *à son image, & à sa res- „ semblance* par cette union particuliere avec la sagesse, & la „ raison divine. C'est ainsi que Saint Augustin explique ce „ passage de la Genese, comme on le peut voir dans la pré- „ face de la recherche de la vérité. Mais si nous voyons les „ créatures dans nos propres modalités, en cela nous dépen- „ dons bien de la puissance de Dieu, comme les corps, com- „ me le feu, par exemple, en dépend pour bruler. Mais nous „ ne serons point unis à sa sagesse, on pourroit dire que „ Dieu a fait les esprits pour s'unir immédiatement aux créa- „ tures. On ne verroit plus si précisément, comment tous „ les esprits peuvent avoir entr'eux, & avec Dieu une societé

véri-

„ véritable, communion des pensées par une raison, & une „ vérité commune, & nécessaire. Je ne pourrois plus être „ assuré que tous les esprits voient la même vérité que je „ vois, quand je découvre, par exemple les propriétés du „ cercle; car sans le secours d'une révelation particuliere, je „ ne puis découvrir qu' elles sont les modalités des autres „ esprits. Ainsi toutes les sciences, toutes les vérités de mo„ rale n' auroient plus de fondement certain, on ne pourroit „ plus rien démontrer; car il est impossible de démontrer que „ les esprits ont, ou n'ont pas certaines modalités, & dépen„ dantes de la volonté de Dieu, & que toute démonstration „ dépend d'un principe nécessaire.

4. Après qu' on aura pris la peine de lire avec un peu d'attention les raisonnements, sur lesquels est appuyée cette derniere preuve du P. Malebranche, que M. Locke a certainement un peu trop abregée, on aura de la peine à comprendre, en quoi peut consister la force des objections qu' il propose contre cette preuve. „ La conséquence la plus naturelle de „ cet argument, dit-il, me paroit être que Dieu s'est donné „ lui-même pour l' idée, ou pour l'objet immédiat de la con„ noissance de tous les esprits humains. Mais parceque cela se „ trouve contredit par l' expérience, l'Auteur en a tiré une „ autre, qu'il est nécessaire que la lumiere que Dieu donne „ à l' esprit, nous fasse connoître quelque chose qui soit en „ lui; parceque tout ce qui vient de Dieu, ne peut être que „ pour Dieu. Un avare donc, & un Persan voient également „ en Dieu, l'un son argent, & l'autre le soleil qu'il adore; & „ ainsi Dieu sera l'objet immédiat de l' esprit de l' un, & de „ l'autre. J' avoue que cette démonstration est en pure perte „ pour moi, quoiqu'il soit vrai que toutes choses soient faites „ pour Dieu, c'est-à-dire, pour sa gloire &c.

5. La conséquence la plus naturelle de cet argument est celle, que le P. Malebranche en a tirée lui-même, je veux dire, que l' esprit étant fait pour Dieu, de même qu' il ne peut aimer les biens particuliers, que par l' amour naturel

qu'il a pour Dieu, ou pour le bien en général; amour qui demeure dans les démons mêmes, comme le disent les Théologiens, il ne peut aussi connoître les Etres particuliers, que par la connoissance qu'il a de l'Etre en général, ou de l'essence de Dieu non prise absolument; car ce seroit une contradiction, & non une conséquence naturelle, comme il a été remarqué ci-dessus; mais de l'essence de Dieu, en tant qu'elle est représentative des Etres particuliers; conséquence naturelle, que l'expérience ne dément point, & que la raison démontre. Un avare, & un Persan voient donc sans doute en Dieu, l'un son argent, l'autre le soleil, c'est-à-dire que l'objet immédiat de leur connoissance est Dieu même, non pris absolument, & selon son Etre propre; mais en tant qu'il a rapport à l'argent, & au soleil, & qu'il en contient en lui-même l'idée, la ressemblance, & la représentation parfaite. Puisque donc toute l'objection de Mr. Locke ne regarde point jusqu'ici les principes, sur lesquels est appuyée la preuve du P. Malebranche, mais uniquement les conséquences qui en découlent; je crois qu'ayant fait voir qu'il n'y a rien de contradictoire, ni d'étrange dans ces conséquences, la preuve du P. Malebranche ne devra plus être en pure perte pour Monsieur Locke; & pourquoi en effet craindroit-on plus d'assurer qu'un avare voit son argent en Dieu, que d'assurer qu'il aime son argent par l'amour naturel qu'il a pour Dieu même.

6. Monsieur Locke continue: „ mais le P. Malebranche „ s'explique dans le paragrafe qui suit. *Dieu ne peut donc* „ *faire un esprit pour connoître ses ouvrages, si ce n'est que* „ *cet esprit voie en quelque façon Dieu en voyant ses ouvrages.* „ *En quelque façon*, dit-on: mais c'est d'une telle façon, „ que si l'Ame ne voyoit Dieu autrement, que de cette façon, „ elle ne sauroit absolument rien de Dieu, ni ne croiroit pas „ qu'il éxistât un tel Etre.

7. Ce raisonnement de M. Locke prouve tout au plus que Dieu ne peut faire un esprit pour connoître uniquement ses ouvrages, quand même on supposeroit qu'il les connût par

son

ſon union avec l'eſſence de Dieu, en tant que repréſentative de ſes ouvrages. C'eſt là une vérité, dont on tombe d'accord: mais cette vérité n'eſt point contraire à l'argument du P. Malebranche. Dieu a fait les eſprits, dit ce Pere, uniquement pour lui, c'eſt à-dire pour lui être unis intimément, & en dépendre en toutes leurs opérations, ou affections phyſiques, de la dépendance la plus grande qu'on puiſſe concevoir. Or ſi l'on ſuppoſe deux avares, qui connoiſſent, & aiment leur argent ſans connoitre Dieu; qu'un le connoiſſe par une idée diſtinguée de Dieu, & l'aime par un amour qui ne tende aucunement en Dieu; mais que l'autre le connoiſſe par ſon union à l'idée de ſon argent qui eſt en Dieu, & l'aime d'un amour particulier, qui ne ſoit que la determination de l'amour qu'il a pour Dieu, en tant qu'il eſt le bien commun de tous les Etres; on conçoit que quoique l'un, & l'autre de ces avares faſſe un étrange abus de ſes facultés naturelles, & de ſa raiſon, ne s'en ſervant pas pour s'élever juſques à Dieu, & réfléchir à l'idée de l'Etre, & du bien ſans reſtriction pour le reconnoître, & l'aimer; cependant, malgré cette ignorance coupable, ou l'un & l'autre ſont de la divinité, on conçoit, dis-je, très-clairement que le ſecond ne laiſſe pas que d'être uni plus intimément à Dieu, & en dépendre plus particulierement que le premier, qui dans ſa connoiſſance, & dans ſon amour, paroit preſqu'entiérement détaché de Dieu; & parlant généralement, un eſprit créé, qui connoit les ouvrages de Dieu par ſon union aux idées archetypes, ſur leſquels ils ont été formés; a certainement une ſocieté plus étroite avec Dieu, que celui qu'on ſuppoſe les connoître par des idées particulieres; de cette façon cet eſprit eſt uni directement à Dieu, & ſeulement indirectement aux créatures; il dépend dans ſon intellection non ſeulement de ſa puiſſance, mais encore de ſa ſageſſe; donc ſi toute dépendance, qu'on peut concevoir dans une créature par rapport à ſon Créateur, lui eſt abſolument eſſentielle; il faut convenir qu'il eſt eſſentiel aux eſprits de voir en quelque façon Dieu, en voyant ſes ouvrages.

Il eſt auſſi à remarquer que quoiqu' un eſprit, qui ne connoîtroit préciſément Dieu, qu' en connoiſſant ſes ouvrages en lui, c'eſt-à-dire qui ne connoîtroit l'eſſence de Dieu, qu' en tant que repréſentative de ſes créatures, ne connoîtroit rien de Dieu, ſelon ce qu'il eſt en lui-même; cependant cette maniere de connoître les ouvrages de Dieu eſt celle, qui peut le plus conduire l' eſprit à la connoiſſance de Dieu. Un eſprit, qui n'auroit que des idées particulieres acquiſes par les ſens, comment pourroit-il de l'aſſemblage de ſes idées former l'idée d'un Etre, qu'il ne connoîtroit pas d' ailleurs? Pour former une image reſſemblante à un Archetype, il faut connoître cet Archetype: mais un eſprit qui voit les ouvrages de Dieu en Dieu même, a toujours préſente à ſon eſprit l'idée de l' Etre en général, & de la ſouveraine perfection, par laquelle il juge des degrés de perfection, qui ſont dans les ouvrages de Dieu, & la connoiſſance de ces différents degrés de perfections l'invite naturellement à ſe rendre attentif, & réfléchir à l' idée de la ſouveraine perfection, qui eſt la régle de ſes jugements, à reconnoître que cette ſouveraine perfection ne peut éxiſter que dans l'Etre infini; que cet Etre infini eſt l'Etre néceſſaire, l'Auteur de tous les Etres finis, & de tous les biens,& le porte ainſi à l'adorer, l'aimer, & le glorifier.

8. Si cette remarque ne ſuffit pas pour convaincre M. Locke de la vérité du ſentiment du P. Malebranche, qu'on voit toutes choſes en Dieu; au moins eſt-elle plus que ſuffiſante pour convaincre tout eſprit équitable, & attentif, que ce ſentiment n'eſt point contraire, comme le prétend M. Locke, à ſes paroles de l' Apôtre: *Les choſes inviſibles de Dieu ſe voient comme à l' œil depuis la création du monde, étant enviſagées dans ſes ouvrages*; ou pour me ſervir d'une traduction plus éxacte, que celle de Geneve, dont M. Locke a fait uſage: *ce qu'il y a d' inviſible en Dieu, eſt devenu viſible depuis la création du monde par la connoiſſance que ſes ouvrages nous en donnent: inviſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.* Où il eſt à remarquer que l' Apôtre ne dit pas, *inviſibilia Dei*

conspiciuntur in his, quæ facta sunt, mais *per ea, quæ facta sunt*. Et c'est en vain que M. Locke tâche d'appuyer cette prétendue contrarieté par ce raisonnement : ces deux propositions „ sont ensemble toutes contraires, que nous voyons le Créa-„ teur dans ses créatures, ou par le moyen de ses créatures, „ & que nous voyons les créatures dans le Créateur. L'Apô-„ tre commence par la connoissance des créatures, laquelle „ nous conduit naturellement à celle du Créateur, pourvu „ que nous nous servions de notre raison ; notre Auteur au con-„ traire débute par la connoissance de Dieu, & de là nous „ mene à celle des créatures.

Si l'Apôtre disoit que nous voyons le Créateur dans les créatures, ou que le P. Malebranche dît, qu'en voyant les créatures dans le Créateur, nous voyons le Créateur selon son Etre propre & absolu ; il y auroit sans doute quelque apparence de contrarieté entre les paroles de l'Apôtre, & le sentiment du P. Malebranche : mais malheureusement pour Monsieur Locke, ni l'Apôtre, ni le P. Malebranche n'ont eu la pensée qu'il semble ici leur attribuer. L'Apôtre dit que le Créateur s'est rendu connoissable par le moyen de ses créatures, *per ea, quæ facta sunt*. Or il y a une étrange différence entre dire, que le Créateur est connoissable dans ses créatures, ou dire qu'il est connoissable par le moyen de ses créatures, quoique M. Locke par un effet de sa précision ordinaire confonde ces deux expressions. Dire qu'on connoit le Créateur dans la créature, c'est dire que la créature est comme un miroir, qui représente le Créateur, c'est dire qu'on voit l'infini dans le fini, le tout-parfait dans l'imparfait, ou ce qui revient au même, l'Etre dans le néant. Dire qu'on connoit le Créateur par le moyen de la créature, c'est dire que la connoissance de la créature, (que nous pouvons voir en Dieu sans voir Dieu selon son Etre absolu) la connoissance, dis-je, des créatures, de leurs divers degrés de perfection, de l'ordre, & de la liaison pleine de sagesse qu'on observe entr'elles, nous conduit naturellement à l'idée du Créateur, en nous faisant

 réflé-

réfléchir à l'idée de la souveraine perfection, & de l'Etre infini, qui est la mesure des perfections que nous observons dans les créatures, comme le dit bien S. Thomas: *Magis, & minus perfectum non dicuntur, nisi per comparationem ad maxime perfectum*. Par là on voit clairement, que le sens de la premiere de ces deux expressions, est autant absurde, que le second est raisonnable, & conforme à l'autorité, & à l'expérience.

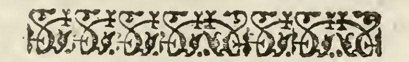
L'idée de la créature, & l'idée du Créateur sont des idées totalement différentes, & puisque les idées doivent être conformes aux objets qu'elles représentent, il paroit autant impossible que l'idée du Créateur soit un assemblage des idées des créatures, qu'il est impossible que le Créateur lui-même soit un Etre composé des créatures. Les créatures ne peuvent donc pas nous servir à former l'idée du Créateur. Elles nous le font connoître par la relation qu'elles ont avec le Créateur: mais il est bien clair que l'idée du sujet de la relation ne peut fournir l'idée du terme de cette relation; mais seulement nous exciter à y penser, & que la connoissance même de toute relation, suppose qu'on a déja les idées des termes de la relation. C'est ainsi que l'idée, ou la vue d'une grande fumée peut nous exciter à penser à une incendie, à un grand feu, par la liaison qu'il y a entre le feu & la fumée; mais la connoissance de cette liaison suppose non seulement l'idée de la fumée, mais aussi celle du feu; & si nous n'avions déja l'idée du feu, il seroit impossible que nous la puissions former de l'idée de la fumée, & que l'idée de celle-ci pût nous conduire à celle du feu, & à y penser actuellement; au reste voyez la preuve de l'éxistence de Dieu tirée de l'idée intime que nous en avons, justifiée par S. Basile dans mon Ouvrage sur l'immatérialité de l'Ame.

9. „ La derniere chose, que M. Locke trouve à reprendre
„ dans la preuve du P. Malebranche, c'est qu'il dit que les
„ idées, que nous avons des créatures, ne sont que des limi-
„ tations de l'idée du Créateur. Lors donc que j'ai l'idée de

la

„ la ſolidité, ou du mouvement de la matiere, dit M. Locke „ qu'elle eſt l'idée de Dieu, qui eſt limitée par ces idées? Et „ quand je penſe au nombre dix, je ne vois pas que cette idée „ limite, ni même regarde aucunement l'idée de Dieu.

10. Il paroit par cette réfléxion, que M. Locke n'a pas aſſez bien pris la penſée du P. Malebranche. Les idées que nous avons des créatures, ne ſont pas des limitations de l'idée du Créateur conſidéré ſelon ſon Etre abſolu, comme il faut que M. Locke le ſuppoſe, pour que ſon objection ait quelque apparence de raiſon. Les créatures ne ſont que des participations du Créateur, comme tous les Théologiens en tombent d'accord, & il n'y a aucun degré d'Etre dans les Etres finis, dont l'Etre infini ne contienne la réalité dans ſon éminente ſimplicité. Cette réalité, en tant qu'elle a rapport à une certaine créature, eſt en Dieu l'idée intelligible de cette créature, & c'eſt en elle ſeule que l'eſprit peut connoître cette créature, comme il a été prouvé ci-deſſus. Or on ne peut nier, qu'en conſidérant l'Etre infini préciſément, ſelon le rapport qu'il a à une certaine créature, cette réalité abſtraite, qui réſulte de cette conſidération, & par conſéquent l'idée de cette créature, qui n'eſt que cette réalité intelligible, ne ſoit une limitation de l'idée de l'Etre infini, & c'eſt ce qu'a voulu dire le P. Malebranche; il ne falloit qu'un peu d'équité pour juſtifier le P. Malebranche, par un raiſonnement tel que celui-ci. On peut dire ſans abſurdité, & même on doit dire que les créatures ne ſont que des participations du Créateur, donc on peut dire ſans abſurdité, ſelon le même ſens, que les idées des créatures, ne ſont que des limitations de l'idée du Créateur.



SECTION SEPTIEME.

De la distinction de l'idée, & du sentiment.

CHAPITRE I.

Preuves de la distinction de l'idée, & du sentiment.

1. *Ce que c'est que voir un objet.* 2. *Difference entre la perception d'un sentiment, & la perception d'une idée.* 3. *Reconnue, & prouvée par Mr. Descartes.* 4. *Que la différence, que met Mr. Locke entre les idées des qualités premieres, & des qualités secondes de la matiere, revient aussi à la distinction de l'idée, & du sentiment.* 5. *Preuve que les sensations ne sont pas des connoissances.* 6. *Les Carthésiens accusés à tort par Mr. Locke d'avoir attaché les qualités sensibles aux objets extérieurs justifiés par Mr. Coste.* 7. *Réfléxion sur l'engagement de Mr. Locke à ne vouloir pas reconnoître qu'il s'étoit trompé en attribuant une telle erreur aux Carthésiens, après en avoir été averti par Mr. Coste.*

1. RIen ne me paroit plus étrange dans tout l'éxamen de M. Locke, que la maniere dont il attaque la distinction de l'idée, & du sentiment. Cette distinction, selon lui, bien loin d'éclaircir la doctrine du P. Malebranche, ne fait que l'embrouiller davantage. Mais comme j'ai lieu de croire, que M. Locke n'a jamais donné assez d'attention à la pensée du P. Malebranche pour la bien comprendre, avant que de l'attaquer; qu'il me soit permis de dire en son langage aux partisans de son éxamen, que, le mot de *voir*, selon le P. Malebranche, est un mode mixte, qui comprend trois choses, premierement l'idée d'un certain corps, ou d'une certaine étendue, qui est l'objet immédiat de l'esprit. Car l'esprit ne voit pas immédiatement les choses extérieures, comme le soleil,

ſoleil, mais par l'intervention de leurs idées; & ces idées, ſelon le P. Malebranche, ſont diſtinguées de l'eſprit, & ne ſont que l'eſſence même de Dieu, en tant que repréſentative des différents Etres. La ſeconde choſe que le mode mixte de *voir* comprend, eſt la perception de cette idée, qui n'eſt autre que la paſſion, ou modification de l'Ame, cauſée en elle par l'action immédiate de Dieu, qui s'unit à elle, ou qui agit ſur elle, en tant que ſon eſſence repréſente un certain Etre. Et c'eſt en cette union qui réſulte de l'action de Dieu, & de la paſſion de l'Ame, que conſiſte la découverte des idées. Mais ces deux choſes ne ſuffiſent pas encore, pour voir proprement un objet; car elles ſe rencontrent, lorſque même l'on penſe à un objet par pure intellection. La troiſiéme choſe donc, qui ſe trouve renfermée dans le mode mixte de *voir*, eſt un certain ſentiment, ou ſenſation de couleur, qui ſe trouve jointe à la perception de l'objet, & qui ſe rapporte naturellement à cet objet, comme la douleur au bras; parceque toutes les ſenſations nous ayant été données pour l'uſage de la vie, pendant que les unes ſe rapportent à notre propre corps, les autres, comme les couleurs ſe rapportent aux objets extérieurs pour les diſtinguer les uns des autres. La couleur n'eſt point dans les objets. Il n'y a en eux que la puiſſance de l'exciter par leur action ſur l'organe de la vue. Monſieur Locke en convient, il faut donc qu'elle ſoit dans l'Ame; & ſi elle eſt dans l'Ame, elle ne peut être qu'une modification, ou maniere d'être de l'Ame qu'elle ſent en elle-même, & c'eſt ce que le P. Malebranche appelle du nom de ſentiment.

2. De là il paroit, comme je l'ai déja remarqué ci-deſſus, qu'il y a bien de la différence, entre la perception d'une figure, & la perception de la douleur, de la couleur, de la chaleur &c., la perception d'une figure eſt la perception d'une choſe qui eſt bien différente de l'eſprit, & de la perception; je conçois très-diſtinctement que la figure que j'apperçois (or la figure que j'apperçois, eſt l'idée de la figure matérielle, que je ne ſaurois appercevoir immédiatement) n'eſt

pas

pas une affection de mon esprit, & qu'elle n'est pas la perception que j'en ai. Mais la perception de la couleur, de la douleur, de la chaleur, n'est pas la perception d'une chose distinguée de cette même perception, la perception de la douleur, c'est la douleur même qu'on sent. Et il en est de même de la chaleur, de la couleur, des saveurs, des odeurs, & de toutes les autres affections de l'Ame: ce qui ne peut se dire de la perception d'une figure d'un nombre &c., par laquelle l'esprit apperçoit une réalité distinguée de lui.

3. C'est par-là que Mr. Descartes, après avoir le premier distingué avec toute l'éxactitude possible, les propriétés du corps, & de l'esprit, dont la plûpart jusqu'à lui avoient été confondues par les Philosophes mêmes les plus subtils, a aussi entrevu la distinction de l'idée, & du sentiment; de sorte qu'il n'a laissé au P. Malebranche que la gloire de l'expliquer avec plus de précision, & de faire briller dans ses Ecrits la lumiere, qu'un principe si fécond est capable de répandre sur la connoissance de l'homme. Ce grand Philosophe pose le fondement de cette distinction dans la premiere partie de ses principes §. 68. 69. 70., où il fait voir que l'on connoit tout autrement la grandeur, la figure &c. que la couleur, la douleur &c. *la grandeur, la figure, le mouvement sont des propriétés, que nous appercevons clairement en tous les corps*. Voila ce que le P. Malebranche appelle appercevoir par idée. Car l'esprit ne pouvant appercevoir immédiatement la grandeur, la figure &c., en tant qu'elles sont dans les corps mêmes, il faut pour connoître ces propriétés, que l'esprit les apperçoive en des idées qui les représentent. „ Mais la couleur, continue M. Descartes, l'odeur, la dou„ leur &c. ne doivent être attribuées qu'aux sens. Il n'y a „ dans les objets qu'un je ne sais quoi, dont nous ignorons „ la nature, & qui est pourtant capable d'exciter en nous „ certaines pensées confuses, qu'on appelle sentiment, tel „ qu'est le sentiment de couleur &c. Voila donc un autre genre de perception, qui ne consiste que dans une certaine

ſenſation confuſe, & qui ne repréſente rien de clair, ni de diſtinct à l'eſprit; mais qui ſert ſeulement à lui faire ſentir qu'il eſt affecté d'une telle, ou telle maniere. C'eſt ce que Malebranche appelle appercevoir par ſentiment.

4. Mais ce qui eſt bien plus remarquable, c'eſt que M. Locke lui-même nous fournit des preuves de cette diſtinction d'idée, & de ſentiment par la diſtinction qu'il fait entre les idées des qualités premieres de la matiere, & les idées des qualités ſecondes. Il appelle qualités premieres, ou originales de la matiere celles, qui n'en peuvent jamais être ſéparées, quelque changement qu'elle ſubiſſe. Telles ſont l'étendue, la ſolidité, la figure, la diviſibilité, la mobilité. Il appelle qualités ſecondes, la puiſſance qu'ont les corps d'exciter en nous certaines ſenſations par le moyen de leurs premieres qualités, comme ſont les couleurs, les odeurs, les ſons, les ſaveurs, le chaud, le froid &c. „ Les idées des „ premieres qualités des corps reſſemblent à ces qualités, & „ les exemplaires de ces idées éxiſtent réellement dans les „ corps. Mais les idées produites en nous par les ſecondes „ qualités ne leur reſſemblent en aucune maniere, & il n'y „ a rien dans les corps, qui ait de la conformité avec ces „ idées . . . . de ſorte que ce qui eſt doux, bleu, „ ou chaud dans l'idée, n'eſt autre choſe dans les corps, aux- „ quels on donne ces noms, qu'une certaine groſſeur, figure, „ & mouvement des particules inſenſibles, dont ils ſont com- „ poſés. M. Locke reconnoit donc ici deux ſortes de perceptions, car perception, & idée, ſelon lui, eſt la même choſe. Il y a une ſorte de perception, qui eſt la reſſemblance éxacte des propriétés des corps, qui les repréſente à l'eſprit, & par le moyen de laquelle l'eſprit vient à les connoître. Et il y a une autre ſorte de perception, qui ne reſſemble à aucun exemplaire, qui ne repréſente rien à l'eſprit, & qui lui fait ſeulement ſentir, comment il eſt actuellement affecté.

5. Voici maintenant la différence qu'il y a entre le ſentiment du P. Malebranche, & celui de M. Locke. Le P. Male-

branche prétend, que la perception, ou la sensation de douleur, de chaleur, de couleur, d'odeur &c. ne fait point connoître à l'Ame ce que c'est que la douleur, la chaleur &c. En effet comme la perception, ou sensation de la douleur, n'est que la douleur même, si la connoissance de la douleur consistoit en cette perception ou sensation, Il s'ensuivroit que les Esprits bienheureux, & Dieu même ne pourroient connoître la douleur sans la sentir, ou en être actuellement affecté. La connoissance de la douleur, la chaleur &c. consiste à savoir comment il faut que l'Ame soit modifiée pour sentir la douleur, la chaleur &c. Or bien loin que la perception, ou sensation de la douleur, de la chaleur, de la couleur &c. nous donne l'idée de cette modification de notre Ame, qu'au contraire elles nous portent, si nous ne consultons qu'elles, à les attribuer au bras, au feu, à un fruit comme des qualités de ces corps. La perception des qualités sensibles, ou des qualités secondes, n'est donc qu'un sentiment intérieur dénué entiérement d'idée, ou de représentation claire & distincte. D'un autre côté la perception des qualités premieres n'est point, selon le P. Malebranche, une ressemblance de ces qualités. Quand je vois un triangle, il est vrai que ce que mon esprit apperçoit immédiatement, n'est pas un triangle matériel. M. Locke, & le P. Malebranche en conviennent également. C'est donc un triangle intelligible, qui est l'objet immédiat de mon esprit: mais ce triangle intelligible, qui est l'objet de ma perception, ne peut pas être ma perception même. L'idée d'un triangle est la ressemblance parfaite de ce triangle, selon M. Locke; la perception de l'Ame, selon lui, n'est que l'Ame, en tant qu'elle apperçoit, donc si la perception du triangle étoit l'idée même de ce triangle, l'Ame, en tant qu'elle apperçoit un triangle, seroit la ressemblance parfaite d'un triangle: elle deviendroit un triangle. Je ne crois pas que les partisans de M. Locke puissent se tirer de cet embarras sans donner raison au P. Malebranche.

6. Mais puisque nous en sommes aux qualités sensibles, il

ne ſera pas hors de propos d'obſerver, que M. Locke reproche avec beaucoup de vivacité en pluſieurs endroits de ſes ouvrages aux Carthéſiens, d'attribuer aux corps des qualités réelles & ſenſibles, ſemblables aux ſenſations que nous en avons. Reproche ſi peu fondé, que ſon Traducteur même le célébre Mr. Coſte ſe trouve obligé de prendre ici le parti des Carthéſiens, & de les juſtifier contre les accuſations de l'Auteur.

„ Remarquons, dit-il, dans ſa note premiere ſur le cha-„ pitre 8. ſur le 2. Livre. Que dans Deſcartes, dans les ou-„ vrages du P. Malebranche, dans la Phyſique de Mr. Ro-„ hault, en un mot dans tous les Traités de Phyſique com-„ poſés par les Carthéſiens, on trouve l'explication des qua-„ lités ſenſibles fondée éxactement ſur les mêmes principes, „ que M. Locke nous étale dans ce chapitre, ainſi Rohault „ &c., & dans ſa premiere note ſur le chap. 13. du même „ Livre. Il eſt difficile, dit-il, d'imaginer ce qui peut avoir „ engagé M. Locke à nous débiter ce long raiſonnement con-„ tre les Carthéſiens. C'eſt à eux qu'il en veut ici; & il „ leur parle des idées des gouts, & des odeurs, comme s'ils croient que ce ſont des qualités inhérentes dans les corps. Il eſt pourtant très-certain que long tems avant „ que M. Lo-„ cke eût ſongé à compoſer ſon Livre, les Carthéſiens avoient „ démontré que les idées des odeurs, & des ſaveurs ſont uni-„ quement dans l'eſprit &c. Il ajoute que lorſqu'il vint à traduire cet endroit, il s'apperçut de la mépriſe de M. Locke, & qu'il l'en avertit, mais qu'il lui fut impoſſible de le faire convenir, que le ſentiment qu'il attribuoit aux Carthéſiens étoit directement oppoſé à celui, qu'ils ont ſoûtenu & prouvé avec la derniere évidence, & qu'il avoit adopté lui-même dans ſon ouvrage; que quelque tems après commençant à ſe défier de ſon jugement, il en écrivit à Mr. Baile, qui lui répondit qu'il étoit bien fondé à trouver l'*ignoratio elenchi* dans le paſſage en queſtion; (or l'*ignoratio elenchi* eſt juſtement le défaut de ceux, dont parle le Traducteur dans ſa Préface, qui toujours prêts à entrer en lice contre les Auteurs, qui ne

leur plaisent pas, les attaquent avant que de se donner la peine de les entendre, & à qui, semblables au heros de cervantes, il arrive quelque fois de prendre des moulins à vent pour des géants) & qu'enfin le judicieux Mr. Des-Maizeaux a trouvé bon de confirmer la censure de Mr. Baile par ces paroles: „ Les Carthésiens, à qui M. Locke en veut ici, ont „ fort bien compris que les idées des qualités sensibles, n'en- „ ferment en elles-mêmes aucune idée d'étendue, ils l'ont „ dit, & redit, & prouvé plus nettement, qu'on ne l'avoit „ encore fait: de sorte que l'avis que M. Locke leur donne, „ n'est pas fort à propos, & pourroit même faire croire qu'il „ n'entendoit pas trop bien leurs principes.

7. Il n'est pas nécessaire que je m'étende en long discours sur l'engagement assez particulier de M. Locke de ne vouloir pas convenir d'un fait si aisé à vérifier, ni reconnoître qu'il s'étoit trompé en attribuant aux Carthésiens un sentiment directement opposé à celui qu'ils ont soûtenu, & qui se trouve si clairement, si expressément marqué, & démontré dans tous leurs ouvrages. C'est une de ces choses qui parlent par elles-mêmes, & sur lesquelles chaque Lecteur est en état de porter, & veut porter par lui-même son jugement. Est-ce donc que M. Locke si peu satisfait du Péripatétisme qu'il avoit étudié dans sa jeunesse, & qui envioit le bonheur de M. Le-Clerc d'avoir commencé ses études sous un Professeur Carthésien, s'est piqué de la gloire de se faire Auteur, sans avoir besoin de rien apprendre dans les Livres des Carthésiens, & ce mépris des Auteurs de cette sorte, ne seroit-il point cause qu'on découvre si souvent dans ses ouvrages, les vestiges de ses premieres études: si M. Locke a lu les ouvrages du P. Malebranche, autant qu'il est nécessaire pour le combattre, comment a-t-il pu n'y pas voir un sentiment, que cet Auteur y explique avec tant de netteté, & sur lequel il insiste si fréquemment? Ce sont-là des questions qu'on pourroit faire aux partisans de M. Locke. Et en attendant leurs réponses, ils nous permettront de ne point croire M. Locke sur sa parole, quand il nous dit qu'il

a lu avec beaucoup d'attention, ſans préjugé, & dans le ſeul deſſein de s'inſtruire, les ouvrages qu'il critique: on croit enfin d'être en droit de prier ceux, qui ont une telle eſtime pour M. Locke, qu'ils ſeroient bien fâchés de pouvoir comprendre ce que M. Locke dit être inconcevable, & inintelligible, de vouloir bien ſuſpendre un peu l'effet de cette eſtime, & éxaminer par eux-mêmes le pour, & le contre dans la diſpute dont il s'agit.

CHAPITRE II.

Que les ſenſations ne ſont pas en Dieu, comme les idées, & qu'elles ſont des modifications de l'Ame, cauſées par l'action de Dieu.

1. *Doctrine du Pere Malebranche*. 2. *Objection de Monſieur Locke*. 3. *Réponſe: pourquoi on peut dire qu'on voit une roſe en Dieu, & non pas qu'on la flaire en Dieu*. 4. *Autre objection de M. Locke*. 5. *Réponſe: pourquoi la couleur, & l'odeur d'une fleur ne ſont pas des idées, mais des ſenſations, & qu'au contraire la figure intelligible d'une fleur n'eſt pas une ſenſation, mais une idée*. 6. *Autre objection de M. Locke*. 7. *Réponſe*. 8. *Doctrine un peu étrange de M. Locke ſur la maniere de définir*. 9. *Autre objection de M. Locke, qui porte atteinte à la ſpiritualité de l'Ame*. 10. *Réponſe*. 11. *Autre objection de M. Locke*. 12. *Réponſe*. 13. *Réfléxions de M. Locke ſur la diſtinction des idées, & des ſentiments*. 14. *Eclairciſſements*.

1. JE me flate que ce qu'on vient de dire, ſera plus que ſuffiſant pour faire comprendre à tout le monde la penſée du P. Malebranche dans la diſtinction qu'il fait de l'idée, & du ſentiment; & je crois que tout homme, qui aura bien pris la penſée de cet Auteur, ſera bien éloigné de croire avec M. Locke, que cette diſtinction, bien loin d'éclaircir

ſon

ſon ſentiment, ne fait que l'embrouiller davantage. Bien au contraire, on ſe convaincra ſans difficulté que c'eſt avec beaucoup de raiſon, que le P. Malebranche, après avoir donné les preuves de ſon ſentiment, qu'on voit toutes choſes en Dieu, prévient, & écarte le ſoupçon qui pourroit naître dans l'eſprit, qu'on en a auſſi les ſentiments en Dieu par ces paroles, que M. Locke rapporte dans ſon éxamen : mais quoique je diſe que nous „ voyons en Dieu les choſes matérielles & ſenſibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas que nous „ en ayions en Dieu les ſentiments, mais ſeulement que c'eſt „ Dieu qui agit en nous, car Dieu connoit bien les choſes „ ſenſibles, mais il ne les ſent pas. Lorſque nous appercevons „ quelque choſe de ſenſible, il ſe trouve dans notre perception „ ſentiment & idée pure. M. Locke pouvoit rapporter auſſi „ le reſte du paragrafe, qui ne ſert pas peu à éclaircir cette „ remarque. Le ſentiment eſt une modification de notre Ame, „ & c'eſt Dieu qui la cauſe en nous: & il la peut cauſer, „ quoiqu'il ne l'ait pas, parcequ'il voit dans l'idée qu'il a de „ notre Ame, qu'elle en eſt capable: pour l'idée qui ſe trouve „ jointe avec le ſentiment, elle eſt en Dieu, & nous la voyons, parcequ'il lui plait de nous la découvrir, & Dieu joint la ſenſation à l'idée, lorſque les objets ſont préſents, afin que nous le croyions ainſi, & que nous entrions dans les ſentiments, & dans les paſſions, que nous devons avoir par rapport à eux.

2. Voici maintenant les objections de M. Locke: ſi par ſen„ timent, qui eſt le mot dont l'Auteur ſe ſert en françois, il „ entend l'acte de ſenſation, ou l'opération de l'Ame pendant „ qu'elle apperçoit, & par idée pure l'objet immédiat de „ cette perception, & la définition qu'il avoit déja donnée „ d'une idée dans ſon premier chapitre, ce qu'il dit a quel„ que fondement; c'eſt-à-dire, ſuppoſé que les idées ſoient „ des Etres réels, ou des ſubſtances. Mais alors je ne vois „ pas, pourquoi on ne pourroit pas dire qu'on flaire une roſe „ en Dieu, comme on dit qu'on voit une roſe en Dieu, car

„ il faut ce femble que l'odeur de la rofe, que nous flairons, „ foit en Dieu, auffi bien que la figure, ou la couleur de la „ rofe, que nous voyons, eft en Dieu.

3. Monfieur Locke a-t-il oublié la différence qu'il met entre les qualités premieres, & les qualités fecondes de la matiere? A-t-il oublié qu'autre eft la perception des qualités premieres, telles que font l'étendue & la figure d'une rofe, & qu'autre eft la perception des qualités fecondes, telles que font la couleur, & l'odeur? La grandeur, & la figure font dans la rofe même, elles ne font point des affections de l'Ame qui les connoit, tout au contraire la couleur, & l'odeur ne font que dans l'Ame; & dans la rofe, il n'y a qu'une certaine configuration de parties qu'on n'apperçoit aucunement, & qui n'a rien de femblable à la fenfation de la couleur, & de l'odeur, quoiqu'elle foit propre à l'exciter. Tout ceci eft de M. Locke; & prouve évidemment que l'Ame appercevant la figure d'une rofe, apperçoit un objet qui eft diftingué d'elle; mais qu'appercevant la couleur, & l'odeur que la rofe excite en elle, elle n'apperçoit aucun objet diftingué d'elle-même, puifque cette couleur, & cette odeur font des fenfations, qui ne font que dans l'Ame; & qu'ainfi en les appercevant, elle fent feulement comment elle eft actuellement affectée. Or d'un côté il eft bien clair que l'Ame ne peut fentir qu'en elle-même fes propres affections: & il n'eft pas moins évident qu'elle ne peut fentir en elle-même la grandeur, & la figure d'une rofe, qui font des affections de la matiere. Il faut donc que cette grandeur, & cette figure fe faffent connoître à l'Ame, ou par elles-mêmes, fi elles peuvent agir immédiatement fur l'efprit, puifque l'efprit eft paffif dans fes perceptions, ou fi elles ne le peuvent, comme on en tombe d'accord par le moyen d'un Etre, qui puiffe agir fur l'efprit, & lui repréfenter cette grandeur, & cette figure d'une maniere intelligible. Or on a prouvé ci-deffus qu'il n'y a que Dieu, qui puiffe préfenter à l'efprit par fon action fur lui, la reffemblance parfaite des différents objets. Voila donc

la

la raiſon, pourquoi on voit en Dieu la figure d'une roſe, qu'on ne peut ſentir en ſoi-même, & qu'on ne peut connoître immédiatement, & par elle-même ; & voila auſſi la raiſon, pourquoi on ne flaire point une roſe en Dieu, puiſque l'odeur de la roſe n'eſt pas un objet, qui doive être préſenté à l'eſprit, mais que c'eſt une affection, une ſenſation, qui eſt toute dans l'eſprit, & que l'eſprit doit par conſéquent ſentir néceſſairement en lui-même.

4. „ Quand nous voyons, & que nous flairons une violette, „ reprend M. Locke, nous appercevons la figure, la couleur, „ & l'odeur de cette fleur. Qu'il me ſoit donc permis de de- „ mander ici ces trois choſes ; ſont-elles toutes des idées pu- „ res, ou ſont-elles des ſentiments ? Si ce ſont des idées, „ elles ſont toutes en Dieu, & on devra auſſi flairer l'odeur „ de la roſe en Dieu. Si ce ſont des ſentiments, il n'y en a „ pas une qui ſoit en Dieu, & par conſéquent on ne ſauroit voir en aucune maniere une fleur en Dieu.

5. Je ne ſais pourquoi M. Locke prend ces détours pour combattre le P. Malebranche, & rendre ſon ſentiment ridicule par des extravagances qui en ſont très éloignées. Il ſavoit bien qu'on doit prendre la figure (j'entends la figure que l'eſprit apperçoit immédiatement) d'une violette pour une idée, & ſa couleur, & ſon odeur pour des ſentiments, & il avoue que c'eſt ainſi, que le P. Malebranche le donne à entendre dans ces éclairciſſements. Que ne propoſe-t-il donc ſa difficulté ſans tant de délai contre ce qu'il connoit être le ſentiment du P. Malebranche? „ Que ne dit-il d'abord, qu'il „ eſt fort embarraſſé à deviner par quelle régle la couleur „ pourpre d'une violette, dont il lui ſemble qu'il a une „ idée auſſi claire que de ſa figure, ne ſeroit pas elle-même „ une idée, d'autant plus que le P. Malebranche n'entend „ par le mot d'idée autre choſe, que ce qui eſt l'objet immé- „ diat de l'eſprit quand il apperçoit quelque choſe ? Mais cette régle, que M. Locke eſt ſi embarraſſé de deviner, nous l'avons trouvée ci-deſſus dans ſes principes mêmes. La figure

intel-

intelligible d'une violette, que l'eſprit apperçoit immédiatement, eſt à la vérité l'objet de ſa perception, mais elle n'eſt pas la perception même, ou ce qui revient au même, elle n'eſt pas l'eſprit même, en tant qu'il apperçoit. la couleur, au contraire n'eſt autre que la ſenſation qu'on en a, elle eſt l'eſprit même affecté d'une telle façon, & on ne peut pas dire avec plus de raiſon que la couleur ſoit l'objet immédiat de la perception qu'on en a, ~~de ce~~ qu'on ne peut dire qu'une ſenſation ſoit l'objet immédiat de cette même ſenſation, que la douleur ſoit par exemple l'objet immédiat de la douleur &c. ainſi par la définition même de l'idée que M. Locke adopte, il eſt prouvé que la couleur ne peut être une idée, & qu'elle n'eſt qu'un ſentiment.

6. M. Locke pourſuivant ſon éxamen ſe récrie fort contre ce que dit enſuite le P. Malebranche dans le paragrafe qu'on vient de citer, que les ſentiments ſont des modifications de l'Ame. „ Le terme modification qui ſert ici d'explication, dit „ M. Locke, ne me paroit guére plus intelligible que celui qu'on veut expliquer. Je vois par exemple la couleur pourpre „ d'une violette, & ſelon notre Auteur, c'eſt-là un ſentiment. „ Mais je voudrois bien ſavoir ce que c'eſt que ſentiment. Il „ me répond que c'eſt une modification de l'Ame. J'agrée „ pour le coup cette définition, mais voyons ſi elle me ſer- „ vira à comprendre quelque choſe au ſujet de mon Ame : „ j'ai beau la tourner de tout côté, tout ce qu'elle me fait „ concevoir, eſt que j'ai dans mon eſprit l'idée de la couleur „ pourpre, idée que je n'avois pas encore, mais cela ne fait „ pas que je puiſſe comprendre, que l'Ame faſſe, ou qu'elle „ ſouffre autre choſe, ſi non qu'elle a tout ſimplement l'idée „ de la couleur pourpre, & ainſi le terme de modification ne „ m'apprend rien que je ne ſuſſe déja. De ſorte que quoiqu'on „ diſe que les ſenſations ſont des modifications de l'Ame; ſi „ ces modifications ne ſont pas différentes de ces mêmes ſen- „ ſations, par exemple de la couleur rouge, ou du gout amer, „ il eſt clair que cette explication ne dit autre choſe; ſi ce

„ n'eſt qu'une ſenſation, & que la ſenſation d'une couleur
„ rouge, & d'un gout amer eſt la ſenſation de cette couleur,
„ & de ce gout: car ſi je n'ai point une autre idée, en diſant
„ que telle choſe eſt une modification de l'Ame, qu'en diſant
„ qu'elle eſt une ſenſation, les termes ſenſation, & modifica-
„ tion ſont ſynonimes, & ne marquent évidemment que la
„ même idée.

7 Il a fallu ſe résoudre à rapporter tout entier ce long raiſonnement de M. Locke, qu'on pouvoit ſans doute abreger en moins de quatre lignes, ſans rien lui ôter de ſa force, afin que le Lecteur puiſſe juger par lui-même, ſi ce raiſonnement prouve quelque choſe contre la doctrine du P. Malebranche; on demande à ce Pere, ſi les couleurs, & les autres qualités ſont dans les objets, comme le vulgaire en eſt perſuadé. Il répond que non, & que ces qualités bien loin d'être des propriétés des corps, ſont des modes, ou modifications de l'Ame, qu'elle ſent en elle-même, parcequ'elle en eſt affectée. Or je demande, M. Locke prétend-il nier que les ſentiments, ou ſenſations ſoient des modifications de l'Ame; ou accuſe-t-il ſimplement le P. Malebranche de ne pas ſavoir expliquer diſtinctement ce que c'eſt qu'une modification de l'Ame? Mais en premier lieu comment peut-il nier ſans ce contredire, que les ſentiments, ou ſenſations ſoient des modifications de l'Ame, certainement une ſenſation eſt quelque choſe, & ſelon M. Locke, c'eſt quelque choſe qui eſt dans l'Ame. Or toute choſe, comme il nous l'a appris ci-deſſus, doit être ou une ſubſtance, ou un mode, ou un rapport; il faut donc de toute néceſſité que les ſenſations ſoient ou la ſubſtance de l'Ame, ou un mode de l'Ame, ou un rapport de l'Ame. Je ne crois pas qu'on puiſſe dire, que les ſenſations ſoient des ſubſtances, ou des rapports de l'Ame. Il faut donc qu'elles ſoient des modes, ou modifications de l'Ame, comme le dit le P. Malebranche. Je ne vois pas en ſecond lieu en vertu de quoi M. Locke pourroit prétendre que le P. Malebranche expliquât d'une maniere claire, & diſtincte ce que c'eſt qu'une

modi-

modification de l'Ame; & cela même pourroit faire croire qu'il n'entend pas trop bien le système qu'il attaque. Pour faire connoître en quoi consistent les modifications, ou sensations de l'Ame, il faudroit en avoir une idée, il faudroit que Dieu nous découvrît l'archetype éternel, & intelligible, sur lequel notre Ame a été formée: alors nous connoîtrions clairement non seulement les sensations, ou modifications, dont nous avons été affectés; mais aussi toutes celles, dont notre Ame est capable; nous connoîtrions immédiatement par l'idée de notre Ame, & de ses modifications, que la couleur est une modification de notre Ame, & cela aussi clairement que par l'idée de l'étendue, & de ses modifications, nous connoissons que le cercle est une modification de l'étendue. Or l'expérience nous fait assez sentir que ces connoissances nous manquent. L'expérience prouve donc, que nous n'avons point d'idée claire de notre Ame, & de ses différentes sensations, ou modifications, & que nous ne pouvons que les sentir, lorsque nous en sommes actuellement affectés. Mais M. Locke, qui prétend avoir des idées aussi claires de l'Ame, & de ses sensations, que nous en avons de l'étendue, & des figures, devroit nous faire comprendre par ces explications en quoi consistent ces modifications, qu'on appelle sensations. Il devroit nous faire connoître touchant notre Ame quelque chose de plus, que ce que nous en sentons. Cependant il n'y a qu'à réfléchir sur son raisonnement, pour être convaincu qu'il ne fait que les sentir sans les connoître, non plus que le P. Malebranche: ainsi bien loin que son raisonnement porte quelque atteinte à la doctrine de cet Auteur, il ne fait au contraire que la confirmer davantage.

8. Mais il y a dans ce raisonnement de M. Locke une doctrine, qui me paroit autant admirable qu'elle est nouvelle, & c'est qu'il prétend qu'afin qu'on puisse raisonnablement dire que les sensations sont des modifications de l'Ame, il faut que ces modifications soient différentes de ces mêmes sensations. Dire, par exemple, qu'une couleur rouge, & un gout amer

ſont des modifications de l'Ame, ce n'eſt rien dire, ſelon lui, à moins que ces modifications ne ſoient différentes de ces ſenſations de couleur rouge, ou de gout amer; pour expliquer donc, comme il faut, ce que c'eſt que la couleur rouge, ou le gout amer, il faudra, ſelon M. Locke, dire une choſe, qui ſoit différente de la couleur rouge, & du gout amer. Ainſi pour ſatisfaire M. Locke, après avoir dit que la couleur rouge eſt une modification de l'Ame, il faudroit dire, & faire voir que cette modification eſt différente de la couleur rouge; d'où il s'enſuivroit que la couleur rouge ſeroit différente d'elle-même. N'eſt ce pas là en vérité une belle maniere de définir, & d'expliquer la nature des choſes! On avoit cru juſqu'à M. Locke, que pour définir une choſe il falloit ſe ſervir de termes, qui ſignifiaſſent cette choſe, & non de termes, qui en ſignifiaſſent une toute différente; ainſi dans les définitions on ſe ſervoit de termes, qui exprimoient les attributs de cette choſe, ſoit ceux qu'elle a de commun avec les autres choſes, ſoit ceux qui lui ſont particuliers, & qui la diſtinguent de toute autre choſe; & on ne croioit pas que le nom d'une choſe ainſi définie, & les termes employés à la définir fuſſent préciſément ſynonimes. On n'auroit pas cru, par exemple, que ſenſation, & modification fuſſent des termes ſynonimes; car quoique toute ſenſation ſoit modification, cependant toute modification n'eſt pas ſenſation. Le terme modification eſt un terme général, & on ſait par raiſonnement que cet attribut convient aux ſenſations. Quant à ce que les ſenſations ont de particulier, on ne peut que le ſentir, & comme on n'en a aucune idée, on ne peut ni le connoître ſoi-même, ni l'expliquer aux autres. Mais pour faire voir que M. Locke eſt très ſouvent ſujet à tomber dans les inconvenients qu'il reproche aux autres, il n'y a qu'à éxaminer, ſelon les principes qu'il poſe en cette objection, ſa définition de l'idée. Il dit en pluſieurs endroits de ſes ouvrages, que les idées ne ſont que des perceptions de l'Ame. Qu'il me ſoit donc permis de demander, ſi les perceptions ſont la même choſe que les idées,

ou

ou ſi elles ſont différentes des idées. Si on me dit que la perception eſt la même choſe que l'idée, la définition de M. Locke eſt auſſi vicieuſe, que l'eſt, ſelon lui, celle du P. Malebranche, quand il dit que le ſentiment eſt une modification. Que ſi la perception eſt différente de l'idée, il faut que l'idée ſoit une choſe, qui n'eſt pas elle-même: ce qui eſt évidemment abſurde.

9. Juſqu'ici M. Locke n'a fait qu'effleurer la doctrine des modifications; mais voici qu'il va l'approfondir. „ Approfondiſſons un peu mieux, continue-t-il cette doctrine de la modification. Les différents ſentiments ſont des modifications „ différentes de notre Ame. L'Eſprit, ou l'Ame qui apperçoit „ eſt une ſubſtance ſimple, indiviſible, & immatérielle. Or je „ vois à cette heure mon papier qui eſt blanc, & l'encre qui „ eſt noire, j'entends une perſonne qui chante dans une autre „ chambre, je ſens la chaleur du feu, auprès duquel je ſuis „ aſſis, je goute la pomme que je mange, & tout cela dans le même inſtant. Donnez donc tel ſens qu'il vous plaira à votre terme de modification; „ & je demande, eſt-il poſſible „ qu'une ſeule ſubſtance non étendue, & indiviſible puiſſe avoir „ dans le même inſtant des modifications non ſeulement différentes, mais incompatibles même, & oppoſées, telle que le „ blanc, & le noir? Ou faut-il ſuppoſer des parties ſéparées „ dans une ſubſtance indiviſible, dont l'une ſera pour des idées „ blanches, une autre pour des noires, une troiſiéme pour des „ rouges; & ainſi des autres ſenſations infinies, que nous avons „ en différentes ſortes, & en différents degrés? Nous les pouvons pourtant appercevoir toutes diſtinctement, & par conſéquent elles ſont toutes autant d'idées diſtinctes, & quoiqu'il y en ait qui ſoient diamétralement oppoſées, comme „ la chaleur, & le froid nous les pouvons ſentir en même tems.

10. Si on veut, à prendre les termes pour ce qu'ils ſignifient, cet argument de M. Locke ne prouve autre choſe, ſi non qu'il eſt impoſſible qu'on ait pluſieurs ſenſations différentes, & oppoſées tout à la fois; & qu'ainſi il eſt faux qu'on ſente

fente ce qu'on fent: conclufion qui ne paroit pas infiniment raifonnable. Pour donner donc aux termes, dont eft compofé l'argument de M. Locke, une apparence de raifonnement. Il faut dire que cet Auteur a prétendu, qu'il eft impoffible que l'Ame ait un fi grand nombre de fenfations tout à la fois, fuppofé qu'elle foit une fubftance fimple, indivifible, & immatérielle; & que par conféquent il faut convenir, puifqu'elle les a réellement, que c'eft une fubftance compofée de différentes parties, qui feront chacune en particulier le fujet d'une de ces différentes fenfations. Mais fi c'eft-là la penfée de Monfieur Locke; elle eft affurément démentie par l'expérience: quand je vois du blanc, & du noir, & qu'en même tems j'entends un concert, je flaire une fleur, je fens la chaleur, je goute une faveur, l'expérience m'apprend que c'eft le même-moi qui eft affecté de ces différentes fenfations; & que ce moi qui eft le fujet qui voit, eft auffi celui qui fent, qui goute &c. Ce ne font donc pas des différentes parties, qui foient les différents fujets de ces différentes fenfations. C'eft donc un feul *moi*, c'eft-à-dire, une fubftance fimple, indivifible, & immatérielle. Cela fuppofé, comme M. Locke le fuppofe auffi, on ne peut du moins que de voir qu'il y a un extrême embarras dans fon argument. Mais cet embarras fert de preuve au fentiment du P. Malebranche, que nous n'avons aucune idée de notre Ame, ni de fes fenfations, ou idées, comme il plaira à M. Locke de les appeller, mais qui feront toujours des manieres d'être, ou modifications de l'Ame. Certainement fi nous connoiffions auffi clairement la nature de l'Ame, & de fes modes, comme nous connoiffons clairement la nature de l'étendue, & les modes qui lui conviennent, ainfi que le prétend M. Locke, nous n'aurions pas plus de peine à comprendre, comment l'Ame fimple, & indivifible peut recevoir tout à la fois une fi grande varieté de modifications, ou fenfations, que nous n'en avons à comprendre, comment un morceau de cire peut recevoir fucceffivement une varieté infinie de figures, & être tantôt rond, tantôt quarré &c.; car il faut qu'il dépende également de la

nature

nature de l'Ame de pouvoir être affectée de plusieurs sensations tout à la fois, comme il dépend de la nature d'une etendue finie de pouvoir être bornée successivement par une infinité de figures différentes. On pourra juger après cela, si M. Locke a eu soin de placer assez bien le trait de raillerie, avec lequel il acheve son bel argument. „ Jusqu'ici j'avois ignoré com„ ment la sensation se faisoit en nous; on prétend que c'en „ est-là une explication: mais puis-je dire de bonne foi que „ je suis plus savant à cette heure que je ne l'étois! Et si c'est„ là nous guérir de notre ignorance, le mal ne devoit-il pas „ être bien leger, puisqu'il n'a fallu que le charme de quel„ ques chétives paroles; *probatum est*.

11. Après la raillerie M. Locke revient au serieux. „ Mais „ encore un coup, continue-t-il, & pour parler sérieusement, „ quoique puisse signifier le mot modification; lorsque je réflé„ chis sur la figure de l'une des feuilles d'une violette, n'y „ a-t-il pas-là une nouvelle modification dans mon Ame? „ aussi bien que lorsque je pense à sa couleur pourpre? Et „ mon Ame ne fait-elle, ne souffre-t-elle rien de nouveau, „ quand je vois cette figure en Dieu? L'idée de cette figure, „ dit-on, est en Dieu, soit: mais elle peut être en Dieu sans „ que nous l'y voyions; L'Auteur en tombe d'accord. Dès „ le moment donc que je la vois, n'y a-t-il point de nouvelle „ modification dans mon Ame? S'il y en a, alors c'est aussi „ bien une modification de l'Ame de voir une figure en Dieu, „ que d'avoir l'idée de la couleur pourpre; & ainsi cette di„ stinction ne vaut rien. Si au contraire, lorsqu'on voit en Dieu „ une figure qu'on ne voyoit pas quelques minutes auparavant, „ il n'y a point de nouvelles modifications dans l'Ame, s'il n'y „ a ni action, ni passion de plus qu'il n'y avoit auparavant, „ quelle différence y a-t-il entre voir, & ne voir pas?

12. On a vu ci-dessus que pour voir un objet, selon le P. Malebranche, il faut que l'idée de cet objet affecte l'esprit, & cause en lui une passion, ou modification, qui soit la perception de cette idée. Sans doute donc qu'il ne suffit pas que

l'idée

l'idée d'un objet, par exemple, l'étendue & figure intelligible du ſoleil éxiſte en Dieu pour voir le ſoleil ; il faut de plus que cette figure intelligible ſe faſſe l'objet immédiat de l'eſprit; car l'eſprit ne peut appercevoir immédiatement le ſoleil matériel. Or le ſoleil intelligible devient objet immédiat de l'eſprit, lorſqu'il agit ſur lui, & cauſe cette paſſion, ou modification qui en eſt la perception. Mais quoique la perception, qu'a l'eſprit de l'objet intelligible qui l'affecte immédiatement, ſoit une modification de l'eſprit, qu'il ſent en lui-même, comme ſes autres modifications par ſentiment intérieur, s'enſuit-il que l'objet intelligible, qui n'eſt pas certainement la perception qu'on en a, & qui eſt pourtant l'idée de l'objet matériel, ſoit lui-même une modification ? En vérité de telles objections faites ſi ſérieuſement ne peuvent que confirmer le ſentiment de M. Baile, & de M. des Maizeaux ſur M. Locke, que cet Auteur entreprend quelque-fois d'attaquer des ouvrages, ſans s'être donné la peine de s'informer des ſentiments qu'ils contiennent.

13. M. Locke fait enſuite deux réfléxions ſur ces paroles du P. Malebranche, que le ſentiment eſt une modification, que Dieu peut cauſer en nous, quoiqu'il ne l'ait pas, parcequ'il voit dans l'idée qu'il a de notre Ame, qu'elle en eſt capable. La premiere eſt, pourquoi lorſqu'on rappelle dans ſa mémoire une violette, la couleur de cette fleur ne ſera pas une idée auſſi bien que ſa figure, qu'à la vérité il eſt permis à tout homme de donner tel ſens, qu'il trouve à propos aux termes dont il ſe ſert, mais que s'il ſe ſert de deux mots, où les autres ſe ſeroient contentés d'un, il eſt obligé de donner quelque raiſon de cette diſtinction, que pour lui il trouve que la couleur d'une fleur eſt tout autant l'objet immédiat de ſon eſprit, que ſa figure, & par conſéquent, ſelon la définition même du P. Malebranche, cette couleur doit être une idée. Dans la ſeconde réfléxion M. Locke s'étend à prouver, qu'il faut que l'idée d'une fleur, & quant à ſa couleur, & quant à ſa figure ait éxiſté en Dieu de toute éternité;

d'où

d'où il veut conclure apparemment, que puiſque l'idée de la couleur eſt en Dieu, auſſi-bien que l'idée de la figure, il faut admettre qu'on voit la couleur en Dieu, auſſi-bien que la figure.

14. On peut s'aſſurer de plus en plus par la premiere réfléxion, que M. Locke n'eſt pas ennemi des répétitions; & ce n'eſt qu'à regret qu'on ſe trouve par là dans l'engagement de devoir ſouvent répéter les mêmes réponſes. On a déja fait voir que ſi la couleur eſt une ſenſation de l'Ame, comme en convient M. Locke, elle doit être une modification de l'Ame; mais que la figure intelligible, qui eſt l'objet immédiat de l'eſprit, quand on regarde un cercle matériel, ne ſauroit être une modification de l'Ame. On a fait voir que la couleur étant, ſelon M. Locke, une perception des qualités ſecondes de la matiere, qui n'a rien de ſemblable à ſes qualités réelles; & la perception de la figure étant au contraire, ſelon lui, la perception d'une qualité premiere de la matiere, qui eſt parfaitement ſemblable à cette perception; il y a bien de quoi faire une diſtinction entre ces deux genres de perceptions; & que bien loin par conſéquent de trouver à redire à ceux qui les diſtinguent par des noms auſſi propres, & auſſi précis, que ceux d'idée, & de ſentiment, M. Locke devoit, ne voulant ſe ſervir que d'un ſeul terme, avertir que ce terme étoit équivoque, puiſqu'il l'applique à ſignifier deux genres de perceptions tout-à-fait différents. Enfin on voudroit ſavoir par quelle régle M. Locke peut avancer, que la couleur ſoit l'objet immédiat de l'eſprit qui l'apperçoit. La couleur eſt, ſelon lui, une ſenſation, qui eſt toute dans l'eſprit, & la perception qu'on en a, n'eſt que cette ſenſation. Dire donc que la couleur eſt l'objet de la perception qu'on en a, ou de l'eſprit qui l'apperçoit, c'eſt dire, qu'une ſenſation eſt l'objet immédiat d'elle-même, ce qui ne peut ſe dire ſans bleſſer les régles du bon ſens.

CHAPITRE III.

Du ſouvenir des ſenſations.

1. *Raiſon apparente contre la diſtinction de l'idée, & du ſentiment tirée du ſouvenir des ſenſations. 2. Du ſouvenir en général, & de ſes différentes ſortes. 3. Explication phyſique des différentes ſortes du ſouvenir. 4. Pourquoi le ſouvenir redonne ordinairement une legere impreſſion de la lumiere, & des couleurs, & non des autres ſentiments. 5. Preuve de la diſtinction de l'idée, & du ſentiment tirée de la doctrine, & des contradictions de M. Locke ſur le ſouvenir. 6. Exemple de la prévention des hommes dans les jugements qu'ils portent des Auteurs.*

1. LE ſouvenir des ſenſations, dont on a été affecté, & que l'on n'éprouve plus actuellement, pourroit donner lieu à une objection aſſez conſidérable en apparence, contre le sentiment que nous n'avons d'autre connoiſſance, ni d'autre perception de nos ſenſations, que nos ſenſations mêmes. Il ſemble, pourroit-on dire, que quand on rappelle dans ſon ſouvenir une douleur qu'on a ſentie, mais qu'on ne ſent plus, l'on ait une idée de cette douleur fort différente de la perception qu'on en avoit, en la ſentant actuellement. Il ne ſera donc pas inutile d'éclaircir cette difficulté, quoique je ne ſache pas que perſonne l'ait encore oppoſée au P. Malebranche: j'eſpere même que l'éclairciſſement que j'en vais donner, ſervira d'une nouvelle confirmation à la doctrine de cet excellent Auteur.

2. Le ſouvenir ſe fait en nous, lorſqu'une penſée nous revient dans l'eſprit, & qu'elle ſe trouve jointe avec un ſentiment, ou une conviction intérieure, que nous l'avons déja eue autrefois. Je me ſers du mot de penſée, parceque ce terme dans l'uſage qu'en font les Philoſophes, eſt un terme général, qu'ils appliquent également aux connoiſſances, & aux ſenſations, ou, pour parler avec M. Locke, aux perceptions des qualités premieres, & aux perceptions des qualités ſecondes de

de la matiere. Chacun pourra se convaincre par sa propre expérience de la justesse de cette définition. Et c'est aussi à l'expérience à démêler les différences, que nous éprouvons dans notre souvenir, selon les différentes circonstances.

Elle nous apprend en premier lieu, que l'attention ou l'application de l'esprit nous fait quelquefois ressouvenir des objets que nous avons vus, ou des pensées que nous avons eues; & que d'autrefois ces objets, & ces pensées nous reviennent dans l'esprit, sans que nous le voulions, & cela par une cause tantôt intérieure, & inconnue, de sorte que nous ne saurions dire ce qui excite en nous le souvenir de ces choses, & tantôt extérieure, de sorte que nous pouvons nous appercevoir, que c'est ce que nous voyons, ou écoutons actuellement, qui nous rappelle le souvenir de certains objets, & de certaines pensées, qui ont déja été présentes à notre esprit.

Secondement, l'expérience nous apprend qu'il y a certaines choses, & certaines pensées, dont nous nous souvenons très-distinctement. Je me rappelle très-distinctement la physionomie d'un ami, que j'ai coûtume de fréquenter; il en est de même des pensées qui me sont les plus familieres. Mais aussi l'expérience ne m'apprend que trop, que la plûpart des fois je ne puis me ressouvenir que d'une maniere générale, confuse, & indéterminée de la plûpart des objets, & des pensées qui m'ont passé par l'esprit, sur tout des objets que je n'ai vus qu'en passant, & des pensées auxquelles je n'ai donné qu'une legere attention. Je ne me souviens que d'une maniere confuse, & générale de la figure d'un grand nombre d'herbes, dont je sais les noms, & que j'ai vues dans les cabinets des Botanistes. Je me souviens d'une maniere générale & confuse, qu'en telle, & telle occasion, j'ai eu certaines pensées sur le sujet dont il étoit question; mais je ne puis me rappeller ces pensées, telles que je les avois, & telles qu'elles me venoient dans l'esprit l'une après l'autre; quoique je me souvienne qu'alors elles y étoient fort distinctes.

Troisiémement l'expérience m'apprend qu'en regardant le Soleil

leil je vois une figure éxactement ronde, que mon Ame est affectée d'un sentiment très-vif de lumiere, & de couleur, & que ce sentiment est accompagné d'un autre sentiment de peine, de douleur, ou d'une chaleur ardente qui m'offense la vue. Mais dans le souvenir que j'en ai, je remarque une grande différence entre le souvenir de la figure de cet Astre, le souvenir de sa lumiere, & celui de la chaleur ardente qu'il a excitée dans mon œil. Quant à la figure, elle se représente aussi nettement à mon esprit, que lorsque je l'ai vue: la figure qui est présente à mon esprit dans le souvenir, est précisément la même qui lui étoit présente, quand je tournois mes yeux vers le Soleil. C'est une figure éxactement ronde. Quant au sentiment de lumiere, & de couleur, je sens que le souvenir me le redonne, mais beaucoup plus foible, que celui dont j'étois affecté en regardant le Soleil. Enfin quant au sentiment de la chaleur brulante, le souvenir ne me le redonne pas d'une façon particuliere, & déterminée; je sais seulement qu'en voyant le Soleil, j'étois affecté d'un certain sentiment douloureux opposé à l'amour de la félicité qui regne toujours en moi. Ainsi il y a cette différence entre le sentiment de couleur, & presque tous les autres sentiments; que par le souvenir de la couleur, l'Ame s'en trouve affectée actuellement, quoique d'une maniere plus legere, & cela avec conviction intérieure, qu'elle en étoit affectée plus vivement en regardant l'objet coloré; au lieu que la plûpart des autres sensations ne reviennent dans l'esprit par le moyen du souvenir, que d'une maniere générale, & confuse; de sorte que le souvenir qu'on en a, ne consiste précisément, que dans une certaine conviction intérieure d'avoir été en telle, ou telle occasion, plus ou moins agréablement, ou desagréablement affecté. Pour peu qu'on se consulte soi-même, on trouvera qu'on a beau penser aux saveurs, aux odeurs agréables, ou desagréables qu'on a éprouvées, on ne peut se rappeller, ni se dire précisément, ce que c'est que cette sensation dont on n'est plus affecté.

3. Voila ce que l'expérience me fait connoître de mon propre

pre souvenir. Si je réfléchis ensuite aux causes physiques de ces différences que j'y éprouve, je trouve le raisonnement parfaitement conforme à l'expérience. 1. Le raisonnement ne me permet pas de douter que les objets, qui se font appercevoir par les sens, n'impriment dans le cerveau certaines traces, & certains ébranlements, qui sont la cause occasionnelle la plus prochaine de la perception de ces objets: les pensées sensibles, c'est-à-dire, les perceptions accompagnées de sentiments que nous avons à l'occasion de ces objets, doivent faire aussi de semblables impressions dans le cerveau. De là il suit que lorsque les esprits animaux coulent de nouveau dans les traces des objets, ou que les vibrations qu'ils ont causées dans les fibres du cerveau, s'excitent de nouveau, il faut que ces objets se présentent de nouveau à l'esprit; & comme les traces des objets sont liées avec celles qui ont été imprimées par la perception qu'on en a eue, ces objets ne se présentent à l'esprit qu'avec la conviction intérieure, qu'on en a déja eu la perception, en quoi consiste précisément le souvenir. Ainsi quand les traces causées par les objets, & par les pensées sensibles qui y ont rapport, viennent à s'effacer entiérement; si un de ces objets vient une autrefois à tomber sous nos sens, c'est comme si nous le voyions pour la premiere fois, parcequ'il n'y a plus de trace, ou d'ébranlement, qui soit cause de la conviction intérieure de l'avoir déja apperçu une autrefois. De là il paroit que pendant que l'Ame est unie au corps, la faculté qu'elle a de se souvenir, dépend des traces qui s'impriment dans le cerveau, ou de la disposition des fibres à recevoir telle, ou telle vibration; d'où il suit que les causes du souvenir actuel sont toutes celles, qui peuvent faire couler de nouveau les esprits animaux dans les traces des objets, ou redonner aux fibres l'ébranlement, que ces objets leur ont causé par leur action sur les sens. Ces causes sont tantôt l'attention de l'Ame en vertu des loix générales de l'union de l'Ame, & du corps; tantôt la disposition méchanique du cerveau, tantôt la présence d'un objet extérieur, ensuite de la liaison des traces, d'où suit la liaison des idées.

Les

Les traces, qui se conservent telles qu'elles ont été imprimées par les objets, & par nos pensées, soit par une heureuse disposition du cerveau, soit par le soin qu'on a de les tenir nettes par un fréquent exercice, sont cause qu' on se souvient des choses d' une maniere très-claire, très-précise, & très-distincte: mais si ces traces commencent à s'effacer, elles ne peuvent plus représenter les choses avec toutes leurs déterminations, telles qu'elles furent déja apperçues: ainsi elles font qu' on ne se souvient des choses que d'une maniere générale, confuse, & indéterminée.

Enfin pour expliquer par le moyen de ces traces, & de ces vibrations les différences que nous avons trouvées dans le souvenir de la figure du Soleil, dans le souvenir de sa lumiere, & de sa couleur, & dans celui de la chaleur ardente qu'il a excitée en nous, il faut remarquer que l'idée d'une figure n'étant pas une sensation de notre Ame, elle n'est pas susceptible du plus, ou du moins; elle est immuablement en elle-même ce qu'elle est. Ainsi quelque leger que soit l'ébranlement, que l'attention excite dans les fibres du cerveau, pourvu qu'il soit semblable à celui, que cette figure y a causé, son idée se doit représenter à notre esprit aussi nette, & précisément telle que nous l'avons vue. Mais la lumiere, & la couleur étant des sensations de l'Ame, elles sont susceptibles du plus & du moins, elles peuvent être plus ou moins marquées, plus ou moins profondes, plus ou moins vives, & elles le sont à mesure que l'ébranlement, qui en est l'occasion, est plus ou moins fort. Or l'attention de l'esprit n'est pas pour l'ordinaire capable d'exciter un ébranlement aussi fort que l'impression des objets extérieurs; & voila pourquoi dans le souvenir de la lumiere, & des couleurs, on en a un sentiment beaucoup plus foible, que quand on les a devant les yeux. Mais si par quelque cause extraordinaire, comme dans le délire, dans l'yvresse, & quelquefois dans les songes, il arrive que cet ébranlement soit aussi fort, que si l'objet agissoit sur les yeux, alors le sentiment de lumiere, & de couleur sera aussi vif, que si cet objet étoit présent,

& l'Ame sera disposée à le croire réellement présent.

4. Or la raison, pour laquelle ordinairement parlant, le souvenir est capable de nous redonner une impression legere de la lumiere, & des couleurs, & non de la douleur, de la chaleur, & des autres sentiments, c'est que pour être affecté d'un sentiment de lumiere, & de couleur, il ne faut qu'un leger ébranlement dans les fibres du cerveau. Le feu d'une petite bougie à un éloignement très-considérable, la clarté de la Lune, dont les rayons ne sont pas capables de causer le moindre mouvement dans l'esprit de vin, malgré leur réunion au foyer d'un miroir ardent, ont pourtant assez de force pour ébranler le nerf optique de façon à nous donner la sensation de la lumiere, & des couleurs. Au lieu que pour causer de la douleur, ou de la chaleur, il faut un ébranlement d'autant plus violent, que la lumiere du Soleil est plus forte, p. e. que celle de la Lune: & les physiciens savent quelle disproportion il y a de l'une à l'autre: ils savent aussi que la force des qualités diminuant en raison inverse des quarrés des distances, il doit y avoir une prodigieuse différence entre l'action d'une bougie à un pouce de l'œil, où à peine cause-t-elle un peu de chaleur, & son action à la distance d'où on peut la voir, & où par conséquent elle conserve assez de force pour exciter un ébranlement suffisant à causer le sentiment de la lumiere, & des couleurs. De là il suit que l'attention, & l'application de l'esprit cause occasionnelle du souvenir d'un objet pouvant bien causer un ébranlement leger dans les fibres du cerveau, mais non pas un ébranlement violent, le souvenir peut bien être capable de nous redonner un sentiment foible de la lumiere, & des couleurs, qui est l'effet, & la suite d'un ébranlement très-leger; mais qu'il n'est pas capable pour l'ordinaire de nous redonner un ébranlement assez fort, pourqu'il soit suivi d'un sentiment de douleur, de chaleur &c. Car il n'y a certainement point de sensation, qui pour être produite n'éxige dans les fibres du cerveau un mouvement beaucoup plus grand, que celui qui suffit pour la lumiere, & les couleurs.

Et

Et c'eſt là un effet bien reconnoiſſable de la ſageſſe de l'Auteur de la Nature dans les loix de l'union de l'Ame, & du corps: car l'imagination étant ſi néceſſaire pour les uſages de la vie, il falloit que l'homme pût conſerver la peinture des objets qu'il a vus; mais il n'étoit d'aucune néceſſité qu'il pût ſe redonner par le moyen du ſouvenir, les autres ſentiments, dont il eſt affecté par l'attouchement, & les autres ſens. Il arrive pourtant quelquefois que l'impreſſion cauſée dans le cerveau par une penſée ſenſible eſt ſi forte, qu'elle ne peut s'exciter ſans cauſer dans les fibres un ébranlement aſſez violent, pour affecter l'Ame d'un ſentiment actuel de douleur. Il y a des gens, qui ne peuvent entendre parler de certaines opérations de Chirurgie dans quelques parties délicates du corps, ni même y penſer ſans reſſentir une peine, ou un chatouillement douloureux dans ces mêmes parties. Mais une diſſertation phyſique plus étendue ſeroit ici hors de place.

5. Je reviens donc à M. Locke, qui me fournit lui-même une preuve de la néceſſité de diſtinguer l'idée du ſentiment par rapport au ſouvenir. „ Il n'y a perſonne, dit cet Auteur l. 4. „ chap. XI. p. 5., qui ne ſente la différence qui ſe trouve „ entre contempler le Soleil, ſelon qu'il en a l'idée dans ſa „ mémoire, & le regarder actuellement: deux choſes dont „ la perception eſt ſi diſtincte dans ſon eſprit, que peu de ſes „ idées ſont plus diſtinctes l'une de l'autre. M. Locke attribue à l'eſprit une faculté active de ſe rappeller les idées ſimples qu'il reçoit par voie de ſenſation. Il établit cette faculté l. 2. chap. X.: mais il nie en pluſieurs endroits de ſes ouvrages que l'eſprit puiſſe former de lui-même originairement aucune idée ſimple. Cela poſé, je demande, ſi l'eſprit en rappellant dans ſa mémoire la perception, ou idée ſimple, que la vue du Soleil a cauſée en lui, ſe rappelle la même idée, ou perception qu'il avoit alors, ou ſi c'eſt une idée diſtincte. Si c'eſt la même, M. Locke ſe contredit viſiblement, puiſqu'il établit ici que l'idée du Soleil, quand on le contemple dans ſa mémoire, eſt ſi diſtincte de l'idée qu'on en a en le regardant, qu'il

y a peu d'idées aussi distinctes : si c'est donc une idée tout-à-fait différente, il est faux que l'esprit ait la faculté de se rappeller les idées simples qu'il reçoit par la voie de sensation. La mémoire consistera donc, non plus à se rappeller les mêmes idées de sensations, mais à en former d'autres, & à les leur substituer ; ce qui renverse déja tout d'un coup la notion de la mémoire, qui consiste à se rappeller les idées qu'on a eues, & non à en former d'autres. Outre cela si les idées qu'on se rappelle, sont distinctes des idées qu'on a eues, je demande, ces idées sont-elles simples, ou sont-elles composées, elles ne peuvent être simples, puisqu'il n'est pas au pouvoir de l'esprit d'en former aucune, selon M. Locke ; elles ne peuvent non plus être composées ; car outre que la mémoire est souvent passive, selon M. Locke, & sans aucune action de la part de l'esprit, il faudroit pour composer ces idées, ou que l'esprit pût former les idées simples, dont elles doivent être composées, ou que les idées simples qu'il reçoit par voie de sensation, fussent toujours les mêmes dans sa mémoire ; que l'idée p. e., qu'il a en regardant le Soleil, fût la même que l'idée qu'il en a en le contemplant dans sa mémoire. Or de toutes ces propositions, que l'on donne à choisir à M. Locke, il n'y en a aucune, qui ne détruise visiblement ses principes. Où trouver donc le dénouëment de ces difficultés? On ne peut le trouver que dans la distinction de l'idée, & du sentiment; quand on rappelle dans son souvenir le Soleil qu'on a vu, l'idée de sa figure se représente la même à l'esprit; mais quant au sentiment de lumiere le souvenir ne le redonne, que d'une maniere infiniment plus foible, que celle dont on est affecté en le regardant.

Ces paroles qui suivent dans l'éxamen de M. Loche; „ j'ai „ considéré l'hypothése du P. Malebranche avec tout le desinteressement, & toute l'attention possible; mais de quelque „ côté que je l'envisage, elle me paroit aussi peu, même „ moins intelligible qu'aucune autre, me donnent lieu de finir ce Chapitre, en remarquant que l'autorité de M. Locke est

 beau-

beaucoup plus à craindre pour la vérité, que la force de ses raisonnements. Que sert-il de dissimuler? Combien de Lecteurs, qui n'auront peut-être compris que bien peu de chose aux objections de M. Locke, & moins encore à la doctrine du P. Malebranche, sur tout de la façon dont elle est exposée par son adversaire, se trouveront pourtant bien persuadés par ces dernieres paroles, que le systême du P. Malebranche sur la nature, & l'origine des idées, ne renferme tout au plus que les rêves d'un bel esprit. Il y aura même des personnes d'esprit & de capacité, mais qui n'ayant pas le loisir, ou la patience d'approfondir par elles-mêmes la doctrine du P. Malebranche, & qui étant prévenues en faveur de M. Locke, soit par sa réputation, soit par la lecture superficielle de quelqu'un de ses ouvrages, seront bien aises de pouvoir se reposer sur son éxamen du jugement, qu'ils doivent porter d'un Auteur aussi célébre que Malebranche, & pouvoir par là, sans qu'il leur en coûte aucun travail, se flatter qu'ils en jugent avec connoissance de cause. J'eus occasion une fois de m'entretenir avec un homme très-estimable par son caractére, & ses connoissances en fait de Mathématique, & d'Eloquence, & qui tient un rang assez illustre dans la République des Lettres. Le discours tomba, je ne sais comment, sur M. Locke: le Savant m'en témoigna faire un grand cas: je lui demandai son sentiment sur le P. Malebranche, dont je lui dis que j'avois fort gouté la lecture: les illusions sublimes? me répondit-il, avec un air, & un ton de voix assez méprisant, sans ajouter autre chose. Je n'eus pas de peine à m'appercevoir d'où venoit ce trait; & aussi ne pus-je m'empêcher de lui repliquer, qu'un bon mot de Voltaire, si pourtant c'en est là un, ne devoit pas décider du mérite d'un Auteur. Je voulus ensuite entrer en matiere, mais je reconnus que mon Savant n'étoit guére versé dans la lecture de M. Locke, ni guére informé de ses sentiments, non plus que de ceux du P. Malebranche, qu'il méprisoit par le même préjugé, par lequel il estimoit M. Locke. J'ai réfléchi depuis combien est vraie la remarque de l'Abbé de Villiers dans

les

ses réfléxions sur les défauts d'autrui : „ malheur à un ouvrage, „ quelque bon qu'il soit, qui donne lieu à un bon mot.

CHAPITRE IV.

Solution de quelques autres difficultés de M. Locke.

1. *Difficultés, & méprises de M. Locke sur l'union, que met le P. Malebranche entre la volonté, & la représentation des idées.* 2. *Eclaircissement de ces méprises.* 3. *Contradiction de M. Locke au sujet des idées de quantité, qui sont en Dieu.* 4. *Explication générale. & indéterminée de l'origine des idées, opposée par M. Locke au sentiment du P. Malebranche.* 5. *Réfutée par le parallele des deux sentiments.*

1. „ LA récapitulation de la doctrine du P. Malebranche, „ continue M. Locke, qui suit ces dernieres paroles, „ m'est tout-à-fait incompréhensible : *Ainsi nos Ames dépendent „ de Dieu en toutes façons. Car de même que c'est lui, qui leur „ fait sentir la douleur, le plaisir, & toutes les autres sensations, „ par l'union naturelle qu'il a mise entr'elles, & nos corps, qui „ n'est autre que son décret, & sa volonté générale; ainsi c'est „ lui, qui par l'union naturelle qu'il a mise aussi entre la volonté „ de l'homme, & la représentation des idées, que renferme l'im„ mensité de l'Etre Divin, leur fait connoître tout ce qu'elles con„ noissent, & cette union naturelle, n'est aussi que sa volonté géné„ rale.* Cette phrase, l'union de nos volontés aux idées, que „ renferme l'immensité de Dieu, me paroit fort extraordinaire. „ & je ne vois guére quel jour elle peut répandre sur sa doctrine, M. Locke ajoute, que cette phrase lui parut si inintelligible la premiere fois qu'il la lut, qu'il soupçonna d'abord qu'il y avoit quelque faute d'impression dans l'édition in 4. dont il se servoit; ce qui lui en fit consulter une autre in 8., mais qu'il trouva le mot de volonté dans l'une, & dans l'autre.

 2. Si

2. Si au lieu de consulter l'édition in 8., M. Locke se fût contenté de bien consulter l'édition in 4. qu'il avoit entre les mains, il auroit vu que la phrase du P. Malebranche, qui l'a si fort allarmé, n'est pas telle qu'il la rapporte : *l'union de nos volontés aux idées*; mais *l'union de nos volontés à la représentation des idées &c.*, ce qui fait un sens bien différent, comme nous le verrons bien-tôt. Mais pour aller d'abord à la source des doutes, & des difficultés de M. Locke, il paroit que ce qui lui a rendu la récapitulation du P. Malebranche si incompréhensible, n'est autre chose que l'engagement qu'il a pris ci dessus de n'attacher au terme d'union d'autre signification, que celle de la jonction immédiate de deux surfaces. Mais quoique le mot *union* dans sa signification originale ait été employé a signifier un tel contact, s'ensuit-il qu'on n'ait pu ensuite l'employer en d'autres sens, comme à signifier la bienveillance réciproque de deux amis, ou le rapport d'action, & de passion qu'il y a entre une cause, & son effet? En vérité c'est une chose tout-à-fait incompréhensible que M. Locke soit si attaché à la premiere institution des termes, que lors même qu'on parle de l'immensité de Dieu, ou de l'étendue de l'esprit, il ne veuille pas qu'on puisse attacher à ces termes d'autre signification, que celle qu'ils ont par rapport aux choses matérielles, pour lesquelles on les a d'abord employés. Cependant il est bien clair que le sens, dans lequel ce mot *union* a été employé par le P. Malebranche dans sa récapitulation, est bien éloigné de celui d'une jonction matérielle; & que même il ne peut signifier autre chose qu'un rapport établi par une volonté générale de Dieu, entre une cause occasionnelle, & son effet : c'est ainsi qu'il dit que l'union naturelle de l'Ame avec le corps est cause des sensations de l'Ame, parceque Dieu par une loi générale a établi les mouvements du corps causes occasionnelles des sensations de l'Ame: & c'est ce rapport établi par la volonté de Dieu entre l'Ame, & le corps, que le P. Malebranche appelle du mot d'union naturelle de l'Ame, & du corps. Il en faut dire autant du rapport, que Dieu a aussi établi entre

tre la volonté, & la représentation des idées.. L'expérience ne nous permet pas de douter que notre attention ne soit très-souvent suivie de la représentation des idées; & la raison démontre que ces idées ne sont pourtant pas des productions de notre esprit: nos volontés ayant donc été par une loi générale de Dieu établies causes occasionnelles de la représentation de plusieurs idées, le P. Malebranche a pu dire avec toute raison que l'union naturelle de nos volontés avec la représentation des idées (qu'on a déja démontré être en Dieu) nous fait connoître plusieurs choses que nous connoissons, tout aussi-bien que l'union naturelle de nos Ames avec nos corps nous fait avoir les sensations, dont nous sommes affectés à leur occasion. Cela posé, je voudrois demander à M. Locke ce qui fait qu'il a trouvé si extraordinaire, si inintelligible, si incompréhensible cette phrase: *l'union de nos volontés à la représentation des idées*; & qu'il n'a pas trouvé telle cette autre: *l'union naturelle de nos Ames avec nos corps*, apparemment c'est que ces mots, *union de l'Ame, & du corps* sont dans la bouche de tout le monde; & que c'est une phrase d'usage dont on se sert en toute occasion. Mais dois-je croire qu'il arrive ici a M. Locke, comme au commun des hommes, de se servir de cette phrase sans y attacher aucune idée déterminée? Qu'il me soit donc encore permis de demander, M. Locke parlant de l'union de l'Ame, & du corps, entend-il par cette phrase, que l'Ame, & le corps sont comme deux surfaces polies jointes éxactement par le contact immédiat de toutes leurs parties? Je ne crois pas que les partisans de M. Locke puissent penser de lui faire honneur en lui attribuant une telle pensée. Il n'a pu donc avoir d'autre idée d'une telle union, que celle d'un rapport de cause, & d'effet réciproque entre les pensées de l'Ame, & les mouvements du corps. Or ne devoit-il pas concevoir & par toute la suite du discours du P. Malebranche, & par la comparaison qu'il fait de l'union de l'Ame, & du corps avec celle de nos volontés à la représentation des idées; que cette union ne peut signifier autre chose, si non, que par une institution de l'Auteur de la

nature,

nature, la repréſentation des idées eſt ſouvent une ſuite de l'attention de notre eſprit, & des déſirs de notre volonté? Un tel rapport, une telle union, ou liaiſon de nos volontés, non avec les idées, car cela pourroit ſignifier que les idées ſont apperçues par la volonté; mais avec la repréſentation des idées: eſt-ce donc une choſe ſi étrange, ſi extraordinaire, ſi inintelligible, ſi incompréhenſible, qu'il ait fallu conſulter pluſieurs éditions pour s'aſſurer, ſi l'Auteur qu'on critique avoit eu vraiment une telle penſée?

3. Tout ce que M. Locke ajoute ſur ce même article, n'eſt qu'une répétition continuelle de ce qu'il a déja dit: „ ces idées, „ dit-il, qu'on ſuppoſe dans l'immenſité de Dieu étant des idées „ de quantité, cela ſemble emporter des notions aſſez groſſieres ſur ce ſujet. Mais M. Locke n'avoue-t-il pas lui-même que Dieu connoit les corps, & qu'il en a les idées? Or nous diſons que ce ſont ces mêmes idées, telles qu'elles ſont en Dieu, qui agiſſant ſur nos eſprits nous font connoître les corps.

4. Il dit auſſi que l'union de nos volontés à la repréſentation des idées n'explique pas comment nous voyons ces idées, & „ qu'ainſi autant vaut-il dire que les idées ſont excitées en „ nous par le moyen du mouvement de quelque partie de nos „ corps, p. e. des nerfs, ou des eſprits animaux, ce qui ſe fait „ auſſi par la volonté de Dieu. Pourquoi, ajoute M. Locke, „ cette derniere explication ne ſeroit-elle pas auſſi claire, & „ auſſi intelligible que l'autre.

5. Pour voir ſi l'explication de M. Locke eſt auſſi claire, & auſſi préciſe, que celle du P. Malebranche, à laquelle il l'oppoſe, il n'y a qu'à donner un moment d'attention aux différentes queſtions, qu'on peut faire ſur la nature, & l'origine des idées, & auxquelles M. Locke ne touche pas même dans ſon explication, bien loin de les réſoudre. 1. On peut demander avec raiſon, ſi le mouvement des nerfs, ou des eſprits animaux eſt cauſe vraiment efficiente, ou ſeulement occaſionnelle des idées. 2. Suppoſé que le mouvement n'en ſoit que la cauſe occaſionnelle, on peut demander, ſi au moins l'Ame en eſt la

cauſe

cause efficiente immédiate. 3. Supposé que ni les corps, ni l'Ame ne puissent produire les idées, & qu'il n'y ait que Dieu, qui en puisse être la cause efficiente par son action immédiate sur l'Ame, on peut encore demander, si ces idées, que Dieu donne à l'Ame, sont des modalités de l'Ame même. 4. Supposé enfin, que les idées ne puissent être des modalités de l'Ame, il reste à savoir, si elles sont des Etres créés, & ensuite appliqués à l'Ame; ou si elles sont l'essence même de Dieu, en tant que représentative des Etres créés, & qui se manifeste à nous par son action sur l'Ame. On ne peut douter que toutes ces questions ne soient très-curieuses par elles-mêmes, & qu'il n'importe infiniment de les décider; puisque si le dernier sentiment est vrai, comme le P. Malebranche prétend le démontrer, nous avons une démonstration aussi claire qu'on puisse la souhaiter de l'éxistence de Dieu, & que de plus nous sommes assurés sur le fondement le plus inébranlable de l'immutabilité des idées des vertus, & des vices, d'où dépend l'immutabilité du droit naturel, & de toute la Morale. Peut-on dire après cela, que l'explication du P. Malebranche, ou tous ces Articles sont discutés, & traités à fond ne dise rien de plus, que l'explication générale, & confuse de Monsieur Locke.



SECTION

SECTION HUITIEME.

Des quatre différentes manieres d'appercevoir les différents objets, proposées par le P. Malebranche.

CHAPITRE I.

Que l'idée de Dieu, ou l'objet immédiat de l'Esprit, qui connoit Dieu, ne peut être distingué de Dieu-même.

1. *Doctrine du P. Malebranche sur les quatre différentes manieres d'appercevoir les différents objets.* 2. *Difficulté de M. Locke sur la maniere, dont Dieu pénétre les Esprits, & se découvre à eux.* 3. *Réponse, & explication.* 4. *Solution d'une autre difficulté de M. Locke sur la maniere, dont nous pouvons être assurés de l'éxistence des corps dans le sentiment du P. Malebranche.* 5. *Troisiéme objection de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche; qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse agir sur l'Esprit.* 6. *Réponse, preuve, que les Esprits ne peuvent agir ni sur les corps, ni sur les autres Esprits.* 7. *Quatriéme objection de M. Locke, que l'idée de Dieu, & celle d'un Chérubin sont des idées composées des mêmes idées simples.* 8. *Réfutation, & absurdité d'un tel sentiment.* 9. *L'idée de Dieu est l'idée de l'Etre sans restriction.* 10. *Les attributs de Dieu déduits géométriquement de l'idée de l'Etre sans restriction.* 11. *Cinquiéme objection de M. Locke, qui n'est qu'une répétition des précédentes.* 12. *Sixiéme objection de M. Locke sur ce que rien de créé ne peut représenter l'infini.* 13. *Réponse, fausse supposition de M. Locke.* 14. *Que dans la supposition de M. Locke aucun Esprit créé ne seroit jamais capable de connoître l'infini.* 15. *Preuve démonstrative, que l'idée de l'infini n'est pas la perception d'un Esprit fini.* 16. *Septiéme objection de M. Locke sur ce que le P. Malebranche appelle Dieu l'Etre universel.*

17.

17. Réponse, absurdité du Spinosisme. 18. En quel sens Dieu est l'Etre universel. 19. Huitiéme objection de M. Locke, que le P. Malebranche met en Dieu des Etres particuliers. 20. Réponse : méprise de Mr. Locke : explication de la doctrine du P. Malebranche. 21. Neuviéme objection de M. Locke, qu'il est impossible que l'Etre infini représente un Etre fini. 22. Réponse. 23. Dixiéme objection de M. Locke, que Dieu ne peut contenir les corps d'une maniere spirituelle. 24. Réponse : contradiction de M. Locke : preuve de la spiritualité de l'Ame. 25. Contradiction de M. Locke, qui propose un autre sens, selon lequel Dieu peut être appellé l'Etre universel. 26. Cette notion de l'Etre universel ne suffit pas, selon M. Locke, pour que l'Etre de Dieu soit représentatif de toutes choses. 27. Réponse.

1. LE Pere Malebranche pour abréger, & éclaircir son sentiment sur ce qui regarde la nature des connoissances humaines, distingue dans l'esprit quatre différentes manieres d'appercevoir les différents objets. „ La „ premiere est, dit-il, de connoître les choses par elles-mê- „ mes. La seconde, de les connoître par leurs idées, c'est-à- „ dire, par quelque chose qui soit différent d'elles, *& qui* „ *les représente*. La troisiéme, de les connoître par conscien- „ ce, ou par sentiment intérieur. La quatriéme, de les con- „ noître par conjecture. On connoit les choses par elles-mê- „ mes, & sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles- „ mêmes, c'est-à-dire, lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit, „ & par là se découvrir à lui . . . . On connoit les cho- „ ses par leurs idées, lorsqu'elles ne sont point intelligibles „ par elles-mêmes, soit parcequ'elles sont corporelles, soit „ parcequ'elles ne peuvent affecter l'esprit, & se découvrir à „ lui. On connoit par expérience toutes les choses, qui ne „ sont point distinguées de soi. Enfin on connoit par conjecture „ les choses qui sont différentes de soi, & de celles qu'on „ connoit en elles-mêmes, & par idées, comme lorsqu'on pense „ que certaines choses sont semblables à quelques autres que

„ l'on connoit. Il n'y a que Dieu que l'on connoiſſe par lui-„ même: car encore qu'il y ait d'autres Etres ſpirituels que „ lui, & qui ſemblent être intelligibles par leur nature, il „ n'y a que lui ſeul, qui puiſſe agir dans l'eſprit, & ſe dé-„ couvrir à lui: il n'y a que Dieu, que nous voyons d'une „ vue immédiate & directe, il n'y a que lui qui puiſſe éclairer „ l'eſprit par ſa propre ſubſtance . . . . . c'eſt lui qui pré-„ ſide à notre eſprit, ſelon S. Auguſtin ſans l'entremiſe d'au-„ cune créature: *humanis mentibus nulla interpoſita natura præſi-„ det. l. de ver. Relig. c.* 55. On ne peut concevoir que quel-„ que choſe de créé puiſſe repréſenter l'infini; que l'Etre ſans „ reſtriction, l'Etre immenſe, l'Etre univerſel puiſſe être „ apperçu par une idée, c'eſt-à-dire, par un Etre particulier, „ par un Etre différent de l'Etre univerſel & infini. Mais pour „ les Etres particuliers, il n'eſt pas difficile de concevoir qu'ils „ puiſſent être repréſentés par l'Etre infini, qui les renferme „ dans ſa ſubſtance très-efficace, & par conſéquent très-intel-„ ligible. Ainſi il eſt néceſſaire de dire qu'on connoit Dieu „ par lui-même, quoique la connoiſſance qu'on en a en cette „ vie ſoit très-imparfaite, & que l'on connoit les choſes cor-„ porelles par leurs idées, c'eſt-à-dire en Dieu, puiſqu'il n'y „ a que Dieu qui renferme le monde intelligible, où ſe trouvent „ les idées de toutes choſes.

2. J'ai rapporté tout au long ce paſſage du P. Malebranche, afin que le Lecteur puiſſe mieux juger de la force des objections de M. Locke. „ Dans le ſeptiéme Chapitre, dit „ M. Locke, le P. Malebranche nous marque quatre différen-„ tes manieres, dont on peut connoître les choſes. La premiere „ eſt de les connoître par elles-mêmes . . . . . & il n'y a que „ Dieu que nous connoiſſions de cette maniere. Et en voici „ la raiſon, c'eſt qu'il n'y a à préſent que Dieu, qui pénétre „ l'eſprit, & qui s'y découvre. Premierement je voudrois bien „ ſavoir ce que c'eſt que pénétrer une choſe, qui n'a point „ d'étendue. Ce ſont là des manieres de parler, qui étant „ empruntées des corps ne ſignifient rien, & ne nous démon-

trent

„ trent que notre propre ignorance. A ce que Dieu pénétre
„ les esprits il ajoute qu'il s'y découvre, comme si l'un étoit
„ la cause de l'autre, & l'expliquoit. Mais tant que je ne
„ saurai comprendre la pénétration d'une chose non étendue,
„ ce raisonnement sera en pure perte pour moi.

3. Monsieur Locke n'avoit qu'à consulter les Dictionaires, & il auroit appris ce que c'est que pénétrer une chose non étendue: il auroit appris ce qu'un Philosophe doit savoir beaucoup mieux qu'un Grammairien, que les paroles ne sont pas tellement attachées à une signification, ou, si l'on veut, à leur signification originale, qu'on ne puisse les employer à signifier toute autre chose. Le mot d'Ame, & d'Esprit dans sa premiere origine ne signifie que l'air, le souffle, ou le vent; s'ensuit-il de là que quand on dit que Dieu est un Esprit, & que l'homme a pour Ame une substance pensante qui est un Esprit, s'ensuit-il, dis-je, que ces manieres de parler, parcequ' empruntées des corps, ne signifient rien; à moins qu'on ne conçoive Dieu, & l'Ame de l'homme à la façon de l'air & du vent? En vérité je ne crois pas que M. Locke eût fait sérieusement de telles objections, s'il y avoit un peu pensé. Selon son principe, si on lui eût demandé ce qu'il entendoit par ces expressions familieres qu'on rencontre à tout bout de champ, soit dans les discours, soit dans les livres: je suis pénétré de reconnoissance: un tel a l'Ame pénétrée de douleur: rien ne pénétra plus Tibere, que cet évenement, comme dit Tacite, ou pour parler le langage même de l'Ecriture, la parole de Dieu pénétre jusqu'au fond de l'Ame &c. M. Locke auroit dû répondre, ou que ces manieres de parler, parcequ' empruntées des corps, ne signifient rien; ou que, si l'on veut s'en faire une idée claire, il faut concevoir d'un côté la douleur qui pénétre l'Ame, l'évenement qui a pénétré Tibere, la parole de Dieu qui pénétre le cœur, comme tout autant de liqueurs spiritueuses; & d'un autre côté l'Ame, Tibere, & le cœur, comme des filtres, au travers desquels ces liqueurs s'insinuent. Que M. Locke apprenne donc, que le mot pénétrer l'esprit ne signifie au-

tre chose qu'agir dans l'esprit : c'est ainsi que le P. Malebranche s'en est expliqué lui-même, lorsqu'au mot de pénétrer l'esprit, qui se trouvoit dans les premieres éditions de son ouvrage, il a substitué dans les dernieres celui d'agir dans l'esprit. Mais quand même le P. Malebranche n'auroit pas même pensé à un tel changement, falloit-il quelque chose de plus qu'un peu d'équité, pour ne pouvoir s'y tromper? Or je ne crois pas qu'en disant que Dieu pénétre l'esprit, pour signifier que Dieu agit dans l'esprit ce qui est la signification naturelle d'une telle phrase en cet endroit, M. Locke veuille soûtenir, que cette maniere de parler, parcequ'empruntée des corps, ne signifie rien. L'argument donc du P. Malebranche se réduit à celui-ci. Rien n'est intelligible que ce qui peut agir sur l'esprit; puisque de l'aveu même de M. Locke, l'entendement est passif: il n'y a que Dieu qui puisse agir sur l'esprit, comme il a été prouvé ci-dessus; donc il n'y a que Dieu qui soit intelligible, & qui puisse par son action sur l'esprit se découvrir à lui, & les idées qu'il contient. C'est à ce raisonnement que M. Locke devoit répondre, & ne pas gloser assez inutilement sur un terme, dont la signification ne pouvoit lui être inconnue, pour conclure ensuite sans autre, que l'argument du P. Malebranche est en pure perte pour lui.

4. La seconde objection de M. Locke est celle-ci : „ puisque „ nous ne voyons, ni ne pouvons voir que Dieu, & les idées „ d'une vue directe, & immédiate, comment saurions nous „ qu'il éxistât quelque autre chose, laquelle nous ne voyons, „ ni ne pouvons voir. On à déja répondu ci-dessus à cette objection, que la perception qu'on a des objets, quelque sentiment qu'on ait sur la nature, & l'origine des idées, ne suffit pas pour nous convaincre pleinement de leur éxistence : il y faut de plus quelques raisonnements, qu'on tire de la sagesse, de la véracité, & de la sainteté de Dieu. Et ces raisonnements, que les Carthésiens, & entr'autres M. Arnaud ont poussé avec beaucoup de force, ont lieu dans le sentiment du P. Malebranche, aussi-bien qu'en quelque hypothése que ce soit.

5. La

5. La troisiéme objection de M. Locke est conçue en ces termes : „ si c'est par le moyen de la pénétration de nos Ames, „ que nous avons une vue directe, & immédiate de Dieu ; „ pourquoi n'avons-nous pas cette vue directe, & immédiate „ des autres esprits, aussi-bien que de Dieu ? Sur cela l'Auteur „ dit, qu'il n'y a que Dieu seul, qui pénétre à présent nos „ esprits. Le P. Malebranche le dit, mais on ne voit pas pour „ quelle raison, si non que cela lui sert à son hypothése, au „ reste il ne le prouve pas, ni ne se soucie de le prouver, „ à moins qu'on ne prenne pour une preuve ce qu'il ajoute „ de la vue directe, & immédiate, que nous avons de Dieu.

6. Le P. Malebranche a prouvé fort au long, que les esprits n'ont aucune efficace pour agir, ni sur les corps, ni sur les autres esprits. Voici en raccourci une de ses preuves, qui m'a paru très-subtile, & très-convaincante. Nous concevons clairement qu'un esprit ne peut produire aucun effet sur les corps, ou sur d'autres esprits, si Dieu ne lui participe en quelque degré son efficace, & sa puissance. Car de même que l'Etre de la créature n'est qu'une participation de l'Etre du Créateur, les attributs, la puissance, l'efficace de la créature ne peuvent être que des participations des attributs, de la puissance, de l'efficace du Créateur. Or l'efficace de la puissance de Dieu consiste en ce qu'entre ses volontés absolues, & les effets voulus, il y a un rapport nécessaire ; donc Dieu ne peut communiquer de puissance, & d'efficace aux créatures, qu'en établissant un rapport entre leurs volontés, & les effets voulus. Or nous concevons clairement que ce rapport ne peut s'établir autrement, qu'en tant que Dieu veuille qu'un tel effet soit, lorsque la créature voudra que cet effet soit. Cela posé, deux volontés concourent à la production de cet effet, la volonté de l'esprit qui le souhaite, & la volonté de Dieu qui veut que cet effet soit, lorsque l'esprit le voudra. Or je demande, à laquelle de ces deux volontés doit-on attribuer l'efficace, qui produit proprement, & efficiemment un tel effet ? Un peu de réfléxion suffit pour faire voir que cet effet est attaché

à la

à la volonté de Dieu, comme à sa propre cause, & que la volonté de l'esprit n'est qu'une occasion, ou une condition, qui détermine Dieu ensuite de son décret à le vouloir, & à le produire. Il n'y a donc proprement que Dieu, qui puisse agir dans les corps, & dans les esprits; il n'y a donc que lui, qui puisse, apperçu par les esprits d'une vue directe, & immédiate. Les autres esprits dénués d'une telle efficace ne le peuvent, ni à présent, ni jamais. On ne pourra jamais voir les esprits, que quand il plaira à Dieu de nous manifester les idées archetypes, selon lesquelles il les a créés.

7. La quatriéme objection de M. Locke mérite une attention toute particuliere. „ Mais, dit-il, quelle vue directe, & immé-
„ diate avons-nous de Dieu, que nous n'ayions pas aussi d'un
„ Chérubin? Les idées d'éxistence, de puissance, de con-
„ noissance, de bonté, de durée entrent dans l'idée comple-
„ xe, que nous nous faisons de l'un & de l'autre, avec cette
„ différence seulement, qu'à l'égard de l'un, nous joignons
„ l'idée d'infini à chaque idée simple, qui entre dans la com-
„ position de l'idée complexe, & à l'égard de l'autre, celle du
„ fini. Mais pourquoi aurions-nous une vue plus directe, plus
„ immédiate des idées de puissance, de connoissance, de durée,
„ quand nous les considérons en Dieu, que quand nous les
„ considérons dans un Chérubin? La vue de ces idées me paroit
„ la même à l'égard de l'un, & à l'égard de l'autre.

8. L'auroit-on jamais pu penser, qu'entre l'idée de Dieu, & l'idée d'un Chérubin, il ne dût y avoir de différence, que du plus & du moins, & que même l'idée de Dieu pût être applicable à un Chérubin? C'est pourtant là une conséquence nécessaire de l'objection de M. Locke, comme je vas le montrer. L'idée de Dieu, & l'idée d'un Chérubin sont l'une & l'autre, selon M. Locke, des idées complexes composées des mêmes idées simples d'éxistence, de bonté, de connoissance, de puissance, de durée &c. avec cette seule différence, que quand nous faisons entrer ces idées simples dans la composition de l'idée de Dieu; nous leur joignons l'idée de l'infini;

& quand

& quand nous les faisons entrer dans la composition de l'idée d'un Chérubin, nous y joignons l'idée du fini. Cette différence est assurément bien grande, à ne considérer que les termes de fini, & d'infini, & la signification ordinaire qu'on leur attribue; mais à prendre le sens, que M. Locke attache au mot *infini*, on verra qu'en joignant le fini, ou l'infini aux idées simples, qui composent l'idée complexe de Dieu, ou d'un Chérubin, il n'y a que du plus ou du moins de différence, & une différence même, qui n'empêche pas qu'on ne puisse avec toute raison, selon ses principes, appliquer à Dieu l'idée du Chérubin, & au Chérubin l'idée de Dieu. En effet que veut dire, selon M. Locke, joindre l'idée de l'infini aux idées simples d'éxistence, de connoissance, de puissance, de bonté, de durée &c.? Est-ce concevoir une éxistence, une connoissance, une puissance, une bonté, une durée absolument infinies? non sans doute, nous avons vu ci-dessus, que M. Locke n'accorde à l'esprit aucune idée d'une chose absolument infinie, mais seulement de l'infinité, c'est-à-dire, le pouvoir de faire des additions continuelles à une idée finie de quantité, sans jamais venir à bout, de telle sorte que l'esprit puisse répéter à son gré ces additions, autant qu'il lui plaira. Joindre donc l'idée de l'infini aux idées simples d'éxistence, de durée, de connoissance, de puissance, de bonté; c'est simplement connoître que l'esprit peut sans fin répéter ces idées simples, telles qu'il les a reçues par voie de sensation, ou de réfléxion, & ajouter ainsi degré à degré, sans pouvoir trouver aucun dernier terme; de telle sorte pourtant que quelque addition que l'esprit ait pu faire à ces idées simples d'éxistence, de durée, de connoissance, de puissance, de bonté, l'idée, qui résulte de ces additions, est toujours l'idée d'une éxistence, d'une durée, d'une connoissance, d'une puissance, d'une bonté finies. Et cela parcequ'il est impossible, de l'aveu de M. Locke, que l'esprit puisse jamais arriver à faire un nombre absolument infini d'additions. Cela posé, il est clair que l'esprit devant former l'idée de Dieu, & l'idée d'un Chérubin, en répétant

les idées ſimples d'éxiſtence, de connoiſſance &c. qu'il a acquiſes par ſa propre expérience, il ne peut, quelque effort qu'il faſſe, mettre entre ces deux idées complexes d'autre différence, que celle qui réſulte d'un plus grand, ou d'un plus petit nombre d'additions. Suppoſant enſuite, ce qui eſt inconteſtable, que Dieu peut créer des eſprits plus parfaits les uns que les autres à l'infini, il eſt évident que quelque addition, que l'eſprit ait pu faire à ſes idées ſimples d'exiſtence, de connoiſſance, de bonté &c. Dieu peut faire non ſeulement un eſprit, qui poſſede ces qualités, au point que l'eſprit les a pouſſées; mais un eſprit, qui les poſſede en un degré encore plus parfait, que celui, auquel l'eſprit les a élevées par quelque répétition donnée que ce ſoit. L'eſprit ne pouvant donc former l'idée de Dieu, que par de telles répétitions, il s'enſuit évidemment que l'eſprit ne peut former aucune idée de Dieu, qui ne puiſſe convenir à un eſprit créé poſſible. Une conſéquence ſi abſurde ſuffit pour démontrer la fauſſeté du ſentiment de M. Locke. On verra plus bas que l'eſprit n'a aucune vue directe, & immédiate des autres eſprits, & qu'il ne peut les connoître que par conjecture.

9. En attendant, ſi M. Locke veut ſavoir quelle vue directe, immédiate nous avons de Dieu, nous lui répondrons que cette vue conſiſte en ce que penſant à Dieu, l'objet immédiat de notre eſprit eſt l'Etre. Parole ſimple à la vérité, mais qui renferme le ſens le plus étendu qu'on puiſſe concevoir. L'idée de l'Etre, n'eſt pas l'idée d'un Etre particulier, qui n'a qu'une certaine meſure de réalité, & de perfections, & auquel manquent les réalités, & les perfections, qui conſtituent les autres Etres particuliers. L'idée de l'Etre eſt une idée, qui comprend toute réalité, à laquelle peut convenir le nom d'Etre, & qui éxiſte par oppoſition à ce néant immenſe, & à ce défaut, ou négation de perfections, qui nous manquent pour être tout ce qui peut être.

10. L'Etre ainſi conçu eſt, parcequ'il eſt: on ne peut donner de raiſon de ſon éxiſtence. L'Etre eſt, parcequ'il y a l'Etre.

Son

Son éxistence est donc nécessaire, & son éxistence n'est que lui-même.

L'Etre ainsi conçu est un: car on ne peut concevoir un Etre sans restriction hors de l'Etre sans restriction. La souveraine perfection ne peut subsister hors de l'Etre souverainement parfait.

L'Etre ainsi conçu est infini. S'il avoit quelque détermination, qui le bornât à une certaine maniere, ou à un certain genre d'Etre, on pourroit concevoir quelque chose au delà de ce genre d'Etre: ce ne seroit donc plus tout l'Etre. L'Etre est, & il est sans restriction: or toute détermination, qui limite à un certain genre, emporte une restriction.

L'Etre ainsi conçu est immuable. Rien ne change qu'en perdant quelque détermination de son Etre, & en en prenant une nouvelle.

L'Etre ainsi conçu est simple. Tout composé est sujet au changement.

L'Etre ainsi conçu est éternel, & immense. Il n'a ni commencement, ni fin, ni bornes. Il n'est commensurable ni au tems, ni à l'espace.

L'Etre ainsi conçu se connoit lui-même. S'il ne se connoissoit pas, il lui manqueroit une réalité, & une perfection, dont nous avons une idée très-positive, & que nous éprouvons en nous-mêmes.

L'Etre ainsi conçu fait tout. Il ne peut se connoître sans tout connoître: car il est tout l'Etre. J'entends l'Etre essentiel, & pour ce qui est des Etres contingents, c'est de lui que dépend leur éxistence.

L'Etre ainsi conçu ne peut se connoître sans s'aimer, puisqu'il se connoit souverainement parfait. Il s'aime autant qu'il se connoit aimable; & cette complaisance infinie qu'il a de ses perfections infinies le rend infiniment heureux.

Voila ce que nous voyons d'une vue directe, & immédiate de l'idée de Dieu considéré en lui-même, & qui est bien différent de tout ce qu'on peut s'imaginer des Chérubins, des

Séraphins &c. On voit aussi par là que l'idée de Dieu n'est pas une idée complexe, qui résulte de l'assemblage de ses différents attributs, non plus que l'idée d'un triangle n'est pas une idée complexe des differentes propriétés qui lui conviennent; mais de même que les propriétés du triangle se déduisent de l'idée simple qu'on en a, les attributs de Dieu se déduisent aussi de l'idée simple de l'Etre sans restriction.

11. La cinquiéme objection de M. Locke est contre ces paroles du P. Malebranche; qu'il n'y a que Dieu seul, qui puisse éclairer les esprits par sa propre substance. Il attend, dit-il, qu'on lui explique ce que c'est que la substance de Dieu, & ce que c'est que d'être éclairé par cette substance. Mais on croit avoir déja satisfait à son attente par ce qu'on a répondu plus haut à cette même question.

12. La sixiéme objection est contre le fondement de la preuve qu'apporte le P. Malebranche, qu'on ne peut connoître Dieu qu'en lui-même. Ce fondement est qu'on ne peut concevoir, que quelque chose de créé représente l'infini. „ Moi, dit M. Locke, je ne puis pas concevoir qu'il y ait „ dans quelque esprit fini aucune idee positive; qui renferme „ l'infini jusqu'à le représenter pleinement, & clairement, „ comme il est. Je ne trouve pas que l'infini soit pleinement, „ & positivement représenté à l'esprit de l'homme, ou que „ l'esprit de l'homme le renferme. Il faudroit pourtant sup„ poser, si l'argument de l'Auteur étoit bon, que la raison, „ pourquoi Dieu éclaire nos esprits par sa propre substance, „ est qu'une chose créée n'est pas assez grande pour représen„ ter l'infini; ce qui fait que nous ne concevons l'infinité de „ Dieu, que parceque sa propre substance infinie est présente „ à nos esprits.

13. Pour que l'argument du P. Malebranche soit bon, il est faux qu'il faille supposer que l'esprit renferme, & comprenne pleinement l'infini; il faut seulement supposer que l'esprit apperçoit l'infini, ou que l'objet immédiat de la perception de l'esprit, quand il pense a l'infini, est réellement infini. Nous

avons

avons fait voir ci-dessus qu'il y a bien de la différence entre comprendre pleinement l'infini, & l'appercevoir simplement; quoiqu'il plaise à M. Locke de confondre toujours ces deux choses : nous avons aussi montré que quoiqu'il y ait contradiction, qu'un esprit fini comprenne, ou renferme l'infini, il n'y en a aucune à admettre que l'esprit apperçoive l'infini; & que bien loin de là, il y a des raisons incontestables, qui prouvent que l'esprit en a une perception très-réelle.

14. Il me suffira donc ici de remarquer, que si l'objection de M. Locke étoit bien fondée, il s'ensuivroit que non seulement l'esprit n'a présentement aucune idée de l'infini, mais qu'il est même impossible que l'esprit puisse jamais connoître une chose infinie, & qu'il puisse par conséquent jamais voir Dieu face à face, ou le voir comme il est. Pour connoître l'infini tel qu'il est, il faut, selon l'objection de M. Locke, une idée qui le renferme, & qui le fasse comprendre pleinement. Or, selon M. Locke, l'idée qui représente un objet, n'est que la perception qu'on a de cet objet; pour connoître donc l'infini, il faut une perception, qui renferme l'infini, & le comprenne pleinement. Or est-il que toute perception d'un esprit fini étant nécessairement finie, elle ne peut ni renfermer l'infini, ni le comprendre pleinement. Donc si pour connoître l'infini il falloit que l'esprit de l'homme renfermât l'infini, & pût se le représenter pleinement, aucun esprit fini ne pourroit jamais connoître l'infini, & l'homme, quoiqu'en dise l'Ecriture, ne pourroit jamais connoître Dieu tel qu'il est, ni le voir face à face.

15. On ne peut se tirer de cet embarras qu'en avouant de ces deux choses l'une, ou qu'une perception finie puisse renfermer, & représenter pleinement l'infini, ce qui est manifestement absurde; ou que l'idée, qui représente l'infini tel qu'il est, & par le moyen de laquelle l'esprit peut le connoître, doit être à la vérité l'objet immédiat de la perception de l'esprit; mais qu'elle ne sauroit être la perception même de l'esprit : ce qui fait voir que la distinction entre l'idée, & la per-

perception eſt plus eſſentielle, que M. Locke ne l'a penſé, quand il a entrepris de combatre le P. Malebranche ſur ce ſujet.

16. Monſieur Locke venant enſuite à éxaminer de plus près ce même argument du P. Malebranche, y remarque deux, ou trois choſes qui le confondent, comme il s'en exprime lui-même. „ La premiere eſt qu'il appelle Dieu l'Etre univerſel, „ ce qui doit ſignifier, ou que Dieu renferme tous les autres „ Etres, & n'eſt qu'un aggregé de tout ce qui éxiſte. Et en „ ce ſens là, l'Univers peut être appellé l'Etre univerſel; ou „ bien Dieu eſt l'Etre en général, ou pour dire la même choſe, „ l'idée de l'Etre abſtraite de toutes les diviſions inférieures de „ cette notion générale, & de toute éxiſtence particuliere. „ Mais on ne peut concevoir que Dieu ſoit l'Etre univerſel „ dans l'un, ou dans l'autre de ces ſens.

17. Le P. Malebranche nomme Dieu l'Etre univerſel d'après S. Thomas, & tous les Théologiens, pour ſignifier l'Etre ſans reſtriction, l'Etre infini, l'Etre qui comprend dans ſon éminente ſimplicité toute réalité, toute perfection. Cet Etre ainſi univerſel n'eſt pas l'aggregé de tous les Etres particuliers qui éxiſtent, comme l'Univers: car quoique l'Univers comprenne tous les Etres particuliers qui éxiſtent, il ne comprend pas cependant toute la réalité, & toute la perfection qu'on peut concevoir, comme il paroit par ce qui a été dit ci-deſſus de l'idée; & par cela même que nous pouvons concevoir des eſpeces d'Etres qui n'éxiſtent pas dans l'Univers, ou un plus grand nombre à l'infini dans chaque eſpece qui éxiſte. Et c'eſt ce qui démontre évidemment l'abſurdité du Spinoſiſme, qui attribue à l'Univers la notion de la Divinité, c'eſt-à-dire de ce qu'on peut concevoir de plus parfait, pendant qu'on conçoit actuellement, que l'Univers ne comprend, ni ne peut comprendre toutes les réalités, & toutes les perfections qu'on peut concevoir. L'Univers ne ſe connoit point, quoiqu'en diſent les Stoïciens fondés ſur les raiſonnements les plus puériles; ce n'eſt pas un Etre intelligent, libre, tout-puiſſant, &

qui

qui jouisse en lui-même d'un bonheur infini ; souverain, & immuable. L'Univers étant composé de parties, il est par sa nature sujet à la dissolution, & à la corruption. Mais c'est-là le comble de l'impieté de transférer, comme dit l'Apôtre S. Paul ad Rom. c. 1. „ l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu „ incorruptible à l'image d'un homme corruptible, & à des „ figures d'oiseaux, de bêtes à quatre pieds, & de serpents ; ou ce qui revient au même, à l'aggregé de toutes ces choses qui est l'Univers.

18. L'Etre universel n'est pas non plus l'idée de l'Etre abstraite de toutes les divisions inférieures. Nous concevons clairement que l'Etre ainsi abstrait ne peut non plus éxister, que l'animalité, ou l'humanité en général. Ce n'est qu'en considérant la propriété commune, que tous les Etres, même les plus imparfaits ont d'éxister, qu'on conçoit l'Etre abstrait de toutes ses divisions ; & l'Etre ainsi conçu est par conséquent ce qui présente à l'esprit le moins de réalité, & de perfection. M. Locke veut-il donc nier que Dieu ne soit un Etre, qui comprenne toute réalité, & toute perfection, ou prétend-il seulement que l'Etre, qui comprend toute réalité, & toute perfection, ne puisse être appellé l'Etre universel ? Cependant M. Locke ne craint point d'avancer que l'Etre universel ne peut être pris qu'en l'un, ou l'autre des deux sens qu'il propose ; & cela, après avoir été si étrangement frappé dès l'entrée de l'ouvrage du P. Malebranche, de l'assurance de cet Auteur à prétendre qu'il ne puisse y avoir d'autre maniere de voir les objets extérieurs, que les cinq qu'il propose, malgré la foiblesse de l'esprit humain, qui doit toujours nous tenir dans une humble défiance de nos propres lumieres. Il y a certainement lieu de s'étonner, que M. Locke se dispense lui-même de cette humilité, & de cette modestie qu'il prêche aux autres ; qu'il ne veuille pas par un principe d'humilité, que le P. Malebranche soûtienne que sa division est éxacte ; pendant qu'on démontre qu'il y a contradiction qu'elle ne le soit pas ; & qu'ensuite il prétende que l'Etre universel ne doive absolument

avoir que l'une, ou l'autre des deux significations qu'il lui donne; pendant qu'il n'y a rien qui prouve, que cette division soit éxacte, & qu'au contraire on peut prouver sans peine qu'elle ne l'est pas; & cela de l'aveu même de Mr. Locke, commeon le verra plus bas. En vérité on voit bien que M. Locke ne se sert pas de la même balance pour peser ses propres opinions, & celles des autres.

19. „ La seconde chose, que j'ai à remarquer, continue
„ M. Locke, c'est que le P. Malebranche appelle les idées,
„ qui sont en Dieu, des Etres particuliers . . . . . Mais avec
„ quelle ombre de raison peut-il dire que Dieu est un Etre
„ universel, & que les idées, que nous voyons en Dieu, sont
„ des Etres particuliers, après avoir dit ailleurs que les idées,
„ que nous voyons en Dieu, ne sont pas différentes de Dieu
„ même.

20. Le P. Malebranche ne dit nulle part, que les idées soient des Etres particuliers en Dieu; il dit d'après tous les Théologiens, que les Etres particuliers sont renfermés en Dieu, en tant que Dieu renferme dans sa simplicité toutes leurs réalités, & leurs perfections; mais sans les défauts, ou négations, dont ces réalités sont nécessairement accompagnées dans les Etres particuliers finis, & limités. Les idées des Etres particuliers ne sont donc que l'essence même de Dieu, en tant qu'elle comprend toute leur réalité, & qu'elle peut agir selon ce rapport sur l'esprit pour les lui manifester. C'est ce que le P. Malebranche explique fort clairement dans les paroles suivantes, que M. Locke lui-meme rapporte: „ mais pour les
„ Etres particuliers il n'est pas difficile de concevoir qu'ils
„ peuvent être représentés par l'Etre infini qui les renferme
„ tous, & qui les renferme par conséquent très-spirituellement,
„ & très-intelligiblement.

21. „ Pour moi, ajoute M. Locke, je trouve autant d'impossibilité à ce qu'un Etre simple & infini, en qui il n'y a ni varieté, ni ombre de varieté représente un Etre fini, que j'en trouve à ce qu'un Etre fini représente un Etre infini.

22. Dieu est tout parfait. Donc il contient toute réalité, & toute perfection. Donc il n'y a aucune réalité, aucune perfection dans les Etres finis, qui ne se trouve en Dieu éminemment (ce mot a déja été expliqué plus haut) quoiqu'en Dieu il n'y ait ni varieté, ni ombre de varieté. Cela posé, je raisonne ainsi: un Etre infini, & tout parfait peut sans préjudice de sa simplicité, & sans aucune varieté renfermer la réalité, & la perfection du fini, & du moins parfait: le fini, & le moins parfait ne peut contenir en aucune façon la réalité de l'infini, & du plus parfait. Or est-il que tout ce, qui renferme la réalité d'une chose, peut représenter cette chose, & ce qui ne renferme pas cette réalité, ne peut la représenter. Donc l'Etre infini, & tout parfait peut représenter l'Etre fini, & imparfait; & l'Etre fini, & imparfait ne peut représenter l'Etre infini, & tout parfait.

23. „ Aussi ne vois-je pas, continue M. Locke, que de ce
„ que l'Etre infini renferme toutes choses spirituellement, elles L. II.C.VIII.
„ doivent être si fort intelligibles; puisque je n'entends pas ce P. 15.
„ que c'est que renfermer spirituellement une chose matérielle.

24. Outre ce qui a été dit ci-dessus sur ce sujet, on prie M. Locke de faire attention à ce qu'il dit dans son Ouvrage de l'entendement, que les idées, ou perceptions des qualités premieres de la matiere, c'est-à-dire, de l'étendue, de la figure, de la solidité, du mouvement sont parfaitement semblables à toutes ces choses, que ces qualités sont les archetypes des perceptions que nous en avons, & que ces perceptions leur sont éxactement conformes. Cela posé, on seroit curieux de savoir, si M. Locke s'entend mieux lui-même, quand il nous dit que la perception d'une Ame spirituelle est parfaitement semblable à un triangle, à la figure, & au mouvement d'un cheval, qu'il n'entend le P. Malebranche, quand il dit d'après tous les Théologiens, que Dieu renferme les choses matérielles d'une maniere spirituelle, & intelligible. Par quel droit Monsieur Locke veut-il donc qu'on reçoive ses opinions, qui sont sujettes aux mêmes inconvenients, que celles des autres, sans

avoir

avoir l'avantage de pouvoir être prouvées, & qu'on rejette d'autre part des vérités qu'on prouve très-bien, sous prétexte qu'on ne comprend pas la maniere dont elles sont, contre cette regle commune de la Logique, qu'on ne doit pas rejetter ce qui est clair, parcequ'on ne peut comprendre ce qui est obscur; & comme si la géométrie ne nous fournissoit pas des démonstrations qu'une chose est, sans qu'on puisse comprendre comment elle est?

Si M. Locke se retranchoit à dire qu'on peut au moins douter, que l'Ame ne soit elle-même matérielle; nous lui répondrons, que quand même il seroit certain qu'elle l'est, cela ne serviroit de rien à le tirer d'embarras. Pour connoître l'infini, dit M. Locke, il faut une idée, ou perception, qui renferme l'infini. Donc, lui dirons nous, pour voir une montagne, il faut une idée, ou perception, qui renferme cette montagne: or est-il qu'une Ame matérielle contenue dans le cerveau, ou dans le corps d'un homme, ne sauroit renfermer la grandeur d'une montagne. Donc &c.

25. „ De plus, continue M. Locke, je ne comprends que „ ces deux manieres, dont il est possible que Dieu renferme „ quelque chose, savoir, ou comme un aggregé . . . . . ou „ bien comme ayant la puissance de produire toutes choses.

26. Voici donc un troisiéme sens, dans lequel on peut appeller Dieu l'Etre universel. Car on peut bien appeller Etre universel celui, qui renferme toutes choses en lui-même, & M. Locke avoue, que de cette maniere Dieu renferme à la vérité toutes choses en lui-même. Tout ce qu'il ajoute, c'est que cette maniere n'est pas telle, qu'il faudroit pour faire que son Etre fût représentatif de ces choses. Et voici la raison, sur laquelle il s'appuie: „ C'est qu'alors, dit-il, son Etre „ nous étant représentatif des effets de sa puissance, il devroit „ nécessairement nous représenter tout ce que Dieu est capa„ ble de produire.

27. Et moi tout aucontraire je soutiens, que si Dieu a la puissance de produire toutes choses, & que de cette maniere

il

il renferme toutes choſes, il faut que ſon Etre ſoit repréſentatif de toutes choſes. En effet la puiſſance de Dieu, n'eſt pas une puiſſance aveugle. Si Dieu a de toute éternité la puiſſance de produire toutes choſes, il a de toute éternité la connoiſſance de toutes choſes. Or le Rien n'eſt pas connoiſſable, donc pour connoître toutes choſes, il a fallu, ou que toutes choſes éxiſtaſſent de toute éternité, & fuſſent l'objet immédiat de la connoiſſance de Dieu, ce qu'on n'oſeroit ſoûtenir, ou que l'Etre même de Dieu, qui renferme la réalité de toutes choſes, ſoit repréſentatif de toutes choſes. Donc la propoſition du P. Malebranche, attaquée par M. Locke, eſt eſſentiellement vraie, que Dieu renferme toutes choſes, même les corps ſpirituellement, & intelligiblement. Mais quoique l'Etre de Dieu ſoit en lui-même repréſentatif de toutes choſes, il ne s'enſuit pas qu'il doive nous les repréſenter toutes. L'Etre de Dieu n'eſt repréſentatif d'un objet par rapport à notre entendement, que quand il agit ſur notre entendement, comme cauſe exemplaire de cet objet: & cette action dépendant entiérement de la volonté de Dieu, il eſt clair que Dieu peut repréſenter à à l'eſprit tantôt un objet, & tantôt l'autre, ſelon qu'il lui plait d'agir ſur l'entendement, comme cauſe exemplaire de ces objets. Et cette action de Dieu dans l'état, où nous ſommes, eſt une ſuite des loix générales de l'union de l'Ame, & du corps.



CHAPITRE II.

De la connoissance des corps.

1. *Difficulté de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche, que les corps ne sont pas intelligibles par eux-mêmes.* 2. *Réponse: contradiction de M. Locke.* 3. *L'idée que nous avons de l'étendue est très-parfaite, selon le P. Malebranche* 4. *Difficulté de M. Locke.* 5. *Opposée aussi au P. Malebranche par M. Arnaud.* 6. *Réponse du P. Malebranche à M. Arnaud.* 7. *Réponse à M. Locke: distinction des propriétés générales & particulieres des corps.* 8. *La cohésion n'est pas une propriété essentielle aux corps en général.* 9. *Objection frivole de M. Locke.* 10. *Réponse.* 11. *Autre objection frivole de M. Locke sur les deux épithetes de distinctes & de fécondes, que le P. Malebranche attribue aux idées qui sont en Dieu.* 12. *Réponse.* 13. *Difficulté de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche; que le désir ou attention est cause occasionnelle de la représentation des idées, tirée de ce que ce désir n'a jamais fait voir à personne l'angle, qui est immédiatement au dessus de l'angle droit.* 14. *Réponse: que la connoissance d'un tel angle suppose une entiere compréhension de l'infini.* 15. *Difficulté de M. Locke contre le sentiment du P. Malebranche, que nous voyons les corps en Dieu, tirée de ce que tous les Philosophes n'ont pas la même idée des corps.* 16. *Réponse: que les Carthésiens n'ont jamais pensé que l'étendue sans solidité fît le corps, comme M. Locke le leur impute.* 17. *Que tous les hommes ont la même idée de l'étendue; quoiqu'il y en ait, qui croient que quelque étendue peut être sans solidité source de ce préjugé.* 18. *Que selon la doctrine même de M. Locke la solidité est une suite nécessaire de l'étendue.* 19. *Que l'idée de la solidite, ou impénétrabilité peut donc venir d'autre part que de l'attouchement: contradiction de M. Locke sur cet article.* 20. *Que par l'attouchement on peut tout au plus acquérir l'idée d'une impénétrabilité relative, & extrinseque.* 21. *Objection de M. Locke, que le P. Malebranche n'accorde pas qu'on*

voie

voie l'idée de la solidité en Dieu. 22. *Réponse: M. Locke confond apparemment l'idée de la solidité. qui est une qualité premiere des corps, avec le sentiment de résistance qu'on éprouve en les touchant, qui est une qualité seconde.* 23. *Réfléxions critiques de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche.* 24. *Premiere réfléxion.* 25. *Réponse.* 26. *Deuxiéme réfléxion.* 27. *Réponse.* 28. *Troisiéme réfléxion.* 29. *Réponse: distinction entre une connoissance très-parfaite, & une connoissance infiniment parfaite.* 30. *Quatriéme réfléxion.* 31. *Réponse.*

1. „ En second lieu, la seconde maniere de connoître les „ choses, dit le P. Malebranche, est par leurs idées, „ c'est-à-dire par quelque chose de différent d'elles-mêmes, & „ c'est ainsi que nous les connoissons, lorsqu'elles ne sont pas „ intelligibles par elles-mêmes, soit parcequ'elles sont cor- „ porelles, soit parcequ'elles ne peuvent pas pénétrer l'Esprit, „ & s'y découvrir; C'est là, dit M. Locke, un raisonnement „ que je n'entends guere. 1. Parceque je n'entends pas pour- „ quoi une ligne, ou un triangle ne seroit pas aussi intelli- „ ble, que quelque autre chose que l'on peut nommer ...... „ 2. Parceque je n'entends pas ce que c'est que pénétrer „ un Esprit.

2. On a déja fait voir que rien n'est intelligible, que ce qui peut agir sur l'Esprit: car l'Esprit est passif dans ses perceptions, de l'aveu même de M. Locke. Or est-il qu'une ligne, & un triangle matériel ne peuvent agir sur l'Esprit par eux-mêmes. Donc une ligne, & un triangle ne sont point intelligibles par eux-mêmes. On a vu aussi que la phrase, *pénétrer l'Esprit*, ne signifie autre chose qu'agir sur l'Esprit. Le bon sens ne permet pas d'hésiter sur cette signification. Mais on voudroit bien savoir ici, comment M. Locke peut accorder son objection avec ce qu'il dit l. 4. c.   qu'il est évident qu'on ne peut connoître les objets extérieurs par eux-mêmes? Quelle difficulté que l'Esprit connoisse les objets extérieurs par eux-mêmes, s'ils sont intelligibles par eux-mêmes?

 3. C'est

3. C'eſt donc avec raiſon que le P. Malebranche aſſure, que les corps n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous „ ne les pouvons voir que dans l'Etre, qui les renferme d'une „ maniere intelligible. Ainſi c'eſt en Dieu, & par leurs idées „ que nous voyons les corps, & leurs propriétés, & c'eſt pour „ cela que la connoiſſance, que nous en avons, eſt très-par- „ faite: je veux dire (*qu'on remarque bien cette explication*) „ que l'idée, que nous avons de l'étendue, ſuffit pour nous „ faire connoître toutes les propriétés de l'étendue, & que „ nous ne pouvons déſirer d'avoir une idée plus diſtincte, & „ plus féconde de l'étendue des figures, & des mouvements, „ que celle que Dieu nous en donne.

4. Monſieur Locke aucontraire penſe que peu de gens trouveront juſte cette doctrine du P. Malebranche; „ Que nous „ connoiſſons très-parfaitement les corps, & leurs propriétés. „ Qui eſt l'homme, qui puiſſe dire qu'il entend parfaitement „ les propriétés, ou du corps en général, ou de quelque corps „ en particulier? Une des principales propriétés des corps eſt „ d'avoir des parties liées enſemble; car par tout où il y a „ des corps, il faut qu'il y ait cohéſion de parties. Mais „ qui entend parfaitement cette cohéſion? Et à l'égard des „ corps particuliers, qui connoit parfaitement l'Or, ou l'Aimant, „ & toutes leurs propriétés.

5. On trouve dans le livre des vraies, & des fauſſes idées de M. Arnaud, une ſemblable objection faite au P. Malebranche; ou pour mieux dire la même objection tournée un peu différemment. C'eſt-ce qui m'oblige à rapporter ici en partie le §. 13. du Chap. 22. des réponſes du P. Malebranche à M. Arnaud; croyant qu'il y auroit de l'imprudence à vouloir répondre autrement, que l'Auteur, aux objections qu'on a faites à ſon ſentiment.

6. „ Il faut obſerver, dit le P. Malebranche, que M. Arnaud donne une petite contorſion à mon ſentiment pour le ren- „ dre difforme . . . . . lorſque j'ai dit qu'on voyoit en Dieu „ ſes ouvrages, j'ai expliqué comment cela ſe devoit enten-

dre.

„ dre. Mais M. Arnaud ne le marque point. Voici son objection. Selon l'Auteur de la recherche de la vérité, ce qu'on voit en Dieu, on en a une idée claire, on le voit par lumiere : la connoissance qu'on en a est très-parfaite. Or selon le même Auteur, on voit en Dieu les ouvrages de Dieu: un paysan voit en Dieu le Soleil, son âne, son bled, sa vigne. Donc un paysan a une connoissance très-parfaite du Soleil, de son âne &c. Ensuite M. Arnaud prouve bien sérieusement, que rien n'est plus insoûtenable que cette pensée, qu'un paysan ait une connoissance très-parfaite de son âne &c. . . . . Mais pour répondre en deux mots à son raisonnement. Qu'est-ce que voit un paysan, lorsqu'il regarde son âne? Voit-il la construction de la machine? Voit-il comment le sang circule dans les arteres, & dans les veines, & de quelle maniere les Esprits se répandent dans les muscles de cet animal? Il me semble que le paysan, & le philosophe ne voient autre chose en regardant un âne, que de l'étendue rendue sensible par la couleur. Or il est certain que le paysan, aussi-bien que le philosophe connoit clairement, qu'on peut couper son âne en quatre parties, & qu'il peut changer de place. Il sait donc que la matiere est divisible & mobile. Il en a donc une idée claire, puisqu'il en découvre les propriétés en la considérant. Je dis de plus, que s'il s'applique sérieusement à examiner les différentes figures, dont l'étendue est capable, l'idée qu'il en a lui fournira de quoi découvrir sans cesse de nouvelles vérités. L'idée de l'étendue est donc claire. La connoissance de ce qu'on voit en Dieu est donc très-parfaite, au sens que j'ai expliqué dans la recherche de la vérité.

7. Selon ces principes, je réponds à M. Locke qu'il faut distinguer deux sortes de propriétés dans les corps, les unes générales, & essentielles à tous les corps, telles que sont l'étendue, la solidité, la figure, la divisibilité, & la mobilité. Ces propriétés conviennent au corps, en tant que corps; & elles constituent proprement l'essence de ce qu'on appelle

appelle matiere. Les autres propriétés ſont particulieres, & ſeulement eſſentielles à certains corps: telles ſont la groſſeur, la denſité, la configuration, le mouvement, la liaiſon déterminée des particules inſenſibles, qui conſtituent les corps particuliers, comme l'Or, l'Aimant &c. Or quand le P. Malebranche dit, que nous avons une connoiſſance très-parfaite des corps, il s'explique lui-même, & nous avons fait remarquer ci-deſſus cette explication, qu'il entend parler des propriétés eſſentielles au corps précisément comme corps, c'eſt-à-dire de l'étendue, de la ſolidité, de la diviſibilité &c., qui conſtituent la ſubſtance du corps en général, & non des corps particuliers, ou de la diſpoſition, & configuration intérieure, qui en conſtituent l'eſſence, ou la différence ſpécifique, que nous ne voyons point; & qu'il eſt ſeulement permis de deviner par des conjectures appuyées ſur l'expérience, & ſur l'analogie des loix de la nature, comme le ſavent les Phyſiciens.

8. Quant à ce que dit M. Locke de la cohéſion, que c'eſt une propriété eſſentielle au corps en général, c'eſt en quoi il ſe trompe aſſurément. Quoique l'on conçoive les parties de la matiere dans une parfaite continuité, ces parties ſont pourtant toutes diſtinguées les unes des autres, & comme la matiere eſt par elle-même dans une entiere indifférence au repos, & au mouvement, il ne peut rien y avoir en elle, qui réſiſte à la ſéparation de ſes parties. Elles ne ſont donc liées enſemble par aucune force intrinſeque, qui ſoit une qualité propre à la matiere; & ſi elles le ſont dans tous les corps particuliers, ce ne peut être que par une force extérieure, comme je le prouve dans une Diſſertation particuliere ſur l'attraction; où j'ai méme établi une regle générale pour juger ſurement de ce qui eſt, ou qui n'eſt pas propriété intrinſeque de la matiere, ou de quelque choſe que ce ſoit. J'ai auſſi fait voir dans mon ouvrage de l'immatérialité de l'Ame, avec combien peu de fondement M. Locke prétend qu'à cauſe de l'ignorance, où nous ſommes de la cauſe de la cohéſion, nous ne ſaurions avoir une idée claire de l'étendue.

9. Ce-

9. Cependant M. Locke vient à l'explication, que nous avons eu foin de remarquer ci-deffus du Pere Malebranche : „ Mais l'Auteur, dit-il, s'en explique de cette maniere : *je* „ *veux dire que l'idée, que nous avons de l'étendue*, & le refte. Après quoi il ajoute : „ Voila ce femble une preuve bien étran- „ ge, que nous voyons les corps, & leurs propriétés en Dieu, „ & que nous les connoiffons parfaitement, parceque Dieu nous „ donne des idées diftinctes, & fécondes de l'étendue, des „ figures, & des mouvements.

10. Je penfe que peu de gens trouveront jufte la critique, que fait M. Locke au P. Malebranche en cet endroit. Lorfque dans un difcours ce qui fuit eft lié à ce qui précéde par un : *je veux dire*, ce qui fuit n'a jamais été pris pour une preuve, mais pour une explication de ce qui précéde. Le P. Malebranche ne prouve pas, que nous voyons les corps en Dieu; parceque nous avons des idées diftinctes, & fécondes de l'étendue, des figures, & des mouvements. Il eft bien étrange qu'on lui attribue une telle penfée, après avoir lu le paragrafe en queftion; mais après avoir prouvé que les corps ne font intelligibles qu'en Dieu, & que c'eft par là que nous en avons une connoiffance très-parfaite, il explique que cette connoiffance parfaite des corps, ne doit s'entendre que des propriétés générales des corps, c'eft-à-dire de l'étendue, des figures, & des mouvements.

11. Monfieur Locke fait enfuite un affez long procès au P. Malebranche fur les deux épithetes de diftinctes, & de fécondes, dont il qualifie les idées, que nous voyons en Dieu. „ Effectivement, dit-il, s'il croyoit que nous les voyons en „ Dieu, il devroit auffi croire que nous les voyons telles, qu'el- „ les font réellement en elles-mêmes, de forte qu'on ne pour- roit plus dire, que Dieu nous les donne auffi diftinctes, que „ nous pouvons défirer. On ne peut pas non plus dire, que les idées, qui font en Dieu, foient fécondes : ce mot ne fe „ dit que d'une chofe, qui eft capable d'en produire une au- „ tre; une telle expreffion me paroit ne venir que de cette penfée,

„ pensée, où est l'Auteur, que dès que j'ai une fois l'idée de
„ l'étendue, je puis me former des idées des figures, & des
„ telles, que bon me semblera. En cela je suis de son senti-
„ ment; mais c'est un sentiment, qui ne peut nullement venir
„ de la supposition, que nous voyons ces figures en Dieu; car
„ les idées ne se produisent pas les unes les autres en Dieu,
„ mais elles s'y trouvent, pour ainsi dire, en original, telles
„ & en tel nombre qu'il plait à Dieu de nous les faire voir.

12. Il ne semble guére convenable qu'une dispute sur les principes de la connoissance humaine, qui meriteroit d'être traitée avec la gravité, qui convient à la sublimité des Sciences, vienne enfin à dégénérer en chicane, & en une discussion puérile, & purement grammaticale sur la signification des termes, dont le sens ne sauroit être ambigu. Premierement quand le P. Malebranche dit, que nous ne pouvons désirer une idée plus distincte de l'étendue, que celle que nous avons; si cette expression *idée distincte* se rapportoit directement à ce qu'il a dit plus haut, que nous voyons ces idées en Dieu, alors la Critique de M. Locke auroit quelque apparence de fondement; mais il est visible par l'endroit cité, que cette expression se rapporte naturellement à ce que l'Auteur a dit immédiatement auparavant, que nous avons une connoissance très-parfaite des corps, en tant que corps; ce qu'il prouve, & explique ensuite en disant, que nous ne pouvons désirer d'avoir des idées plus distinctes de l'étendue, des figures, & des mouvements, que celles que nous avons. Au reste on a montré ci-dessus, qu'on voit aussi en Dieu les idées générales, par le moyen desquelles on ne connoit que confusément les objets particuliers; ce qui fait voir que le terme *distinct* appliqué aux idées, qui sont en Dieu, en tant qu'elles nous sont manifestées, est juste à tous égards.

Celui de fécond ne l'est pas moins en bon françois; car on peut dire avec assurance, que le P. Malebranche possedoit bien sa langue, malgré le peu de soin, & d'application qu'il avoit donné à l'étude des belles lettres. Le jugement de Mon-

ſieur De-Fontenelle en doit être un ſur-garant pour ceux, qui ne ſeroient pas en état de gouter les beautés de ſon ſtyle. Or l'épithete *fécond*, comme on peut s'en aſſurer par les Dictionnaires, & mieux encore par la lecture des bons Ecrivains, s'adapte non ſeulement aux choſes, qui ſont capables d'en produire d'autres, mais auſſi à celles, qui contribuent en quelque maniere à la production, ou au dévelopement d'autres choſes. Et il faut bien que M. Locke l'entende auſſi en ce ſens; car il avoue que l'idée de l'étendue peut être appellée féconde en ſon ſentiment; & cependant ce n'eſt pas proprement l'idée de l'étendue, qui produit les idées des figures; mais ceſt l'eſprit même qui les forme, ſelon M. Locke, en ſe ſervant de l'idée de l'étendue; de ſorte que ſi le mot *fécond* ne pouvoit ſe dire que d'une choſe capable d'en produire une autre, il ne pourroit ſe dire que de l'eſprit, & non de l'idée de l'étendue, pas même dans le ſentiment de M. Locke. Mais la vérité eſt, qu'on appelle fécond tout principe, tout commencement, toute ſource, qui a une certaine liaiſon avec toute la ſuite qui l'accompagne; en ſorte que cette ſuite ait une certaine dépendance de ce principe. Or l'idée claire & diſtincte d'une figure, comme du cercle, eſt certainement féconde en ce ſens. Il ſuffit de la contempler avec attention pour en découvrir les différentes propriétés, & les différents rapports. Elle eſt donc comme la ſource de la connoiſſance de toutes les vérités qui en dépendent. C'eſt par la contemplation de cette idée qu'on vient à connoître, que la tangente fait avec le diametre un angle droit, que le diametre qui coupe la corde à angles droits, la coupe en parties égales, que l'angle, qui eſt au centre, eſt double de l'angle à la circonférence, lorſqu'ils ſont appuyés ſur le même arc; que l'angle dans le demi-cercle eſt droit, qu'il eſt aigu dans le plus petit ſegment, aigu dans le plus grand &c. Il eſt vrai que notre attention n'eſt que la cauſe occaſionnelle de la manifeſtation de toutes ces vérités, mais elles n'en dépendent pas moins de l'idée du cercle, & cela ſuffit pour qu'on puiſſe

appeller cette idée féconde, quoiqu'en dise M. Locke.

13. Mais que l'attention soit cause occasionnelle des idées, c'est-ce dont M. Locke ne convient pas. „ Que notre désir, dit-„ il, en soit la cause occasionnelle, quelqu'un peut-il assurer „ que cela soit réellement vrai? Nous désirons l'Auteur, & „ moi, de voir un angle, qui soit en grandeur immédiatement „ au dessus d'un angle droit. Dieu a-t-il jamais fait voir à „ lui, ou à moi, un tel angle en conséquence de ce désir ? „ Personne ne niera que Dieu ne connoisse, & n'ait en lui-„ même l'idée d'un tel angle; mais que Dieu l'ait jamais mon-„ tré à qui que ce soit, quelque fortement qu'il l'eût désiré, „ c'est de quoi il est bien permis de douter.

14. On a déja fait remarquer ci-dessus, que tout esprit créé étant fini, peut à la vérité appercevoir l'infini, mais qu'il ne peut le comprendre. L'esprit ne pourra donc jamais, quelque attention qu'il y employe, arriver à connoître une chose, qui supposeroit en lui la compréhension de l'infini. Or la matiere, ou l'étendue étant divisible à l'infini, quelque angle obtus, ou aigu de quelque grandeur qu'on le veuille supposer au dessus ou au dessous d'un angle droit, est tel, qu'entre lui & cet angle droit, il peut y avoir une infinité d'angles moins obtus, & plus aigus. Il n'y a donc point d'angle donné si immédiatement au dessus d'un angle droit, pourvu que leur différence soit une quantité finie, qu'entre cet angle droit, & cet angle donné, il ne puisse y avoir une infinité d'angles plus petits que l'angle obtus donné, & plus grands que l'angle droit. C'est-ce qui seroit aisé de démontrer géométriquement. Pour le connoître donc cet angle, qui est immédiatement au dessus de l'angle droit, il faudroit connoître les différences infiniment petites, qui sont entre les parties infiniment petites de la matiere, & supposer qu'un esprit fini eût parcouru la division infinie de la matiere, ce qui emporte contradiction. Il en est de cet angle comme des incommensurables. Et c'est avec raison que le P. Malebranche expliquant dans ses Méditations chrétiennes p. 41. les vérités, que l'esprit peut découvrir par

son

ſon déſir, & ſon attention, fait dire au Verbe, qui inſtruit l'Ame ces paroles: „ Si tu déſires, de découvrir le rapport de „ la diagonale d'un quarré à ſa racine, ton déſir bien que vio-„ lent, & perſévérant ſera vain & inutile: car tu demandes par „ ce déſir déréglé plus que tu ne peux recevoir.

15. „ Quoiqu'il en ſoit, continue M. Locke, comment „ l'Auteur pourra-t-il faire que nous ayions une connoiſſance „ parſaite des corps, & de leurs propriétés, pendant que „ bien des gens n'ont pas les mêmes idees du corps, & pour „ ne pas aller plus loin l'Auteur & moi, par exemple. Le „ P. Malebranche croit que l'étendue toute ſeule fait le corps, „ & moi, que l'étendue ſeule ne ſuffit pas, mais qu'à l'éten-„ due il faut ajouter encore la ſolidité. Voila donc un de nous, „ qui a une connoiſſance fauſſe, & imparfaite des corps, & „ de leurs propriétés.

16. Ni les Carthéſiens, ni le P. Malebranche n'ont jamais penſé que l'étendue ſeule denuée de la ſolidité pût faire le corps: bien loin de là, leur ſentiment a toujours été, que la ſolidité eſt une propriété abſolument inſéparable de l'étendue. Et c'eſt préciſément ſur cet article que le P. Malebranche, & M. Locke ne ſont pas d'accord. M. Locke ſuivant l'opinion d'Epicure, de Gaſſendi, de Neuton, de Sgraveſande, & de pluſieurs autres grands Hommes, croit qu'il y a deux ſortes d'étendue, une ſans ſolidité, qui fait l'eſpace vuide, l'autre avec la ſolidité, qui fait le corps. Deſcarte au contraire, qui a nié la poſſibilité du Vuide, & qui a été en cela, comme le prouve bien le Chevalier Digbi précédé par Ariſtote, Malebranche, & tous les Carthéſiens penſent que la ſolidité eſt une ſuite né-ceſſaire de l'étendue. C'eſt pour cela que parlant de l'eſſence du corps, ils la mettent dans l'étendue, non qu'ils croient que l'étendue ſeule ſans ſolidité puiſſe faire le corps, comme Mon-ſieur Locke ſemble le leur imputer; mais parceque dans leur ſentiment, l'étendue eſt la premiere choſe, que nous concevons dans le corps, & de laquelle découlent néceſſairement la ſoli-dité, la diviſibilité, & les autres propriétés des corps.

17. Cette différence de ſentiments entre les Philoſophes, qui admettent, & ceux qui nient le Vuide, n'empêche pourtant pas qu'ils n'aient tous la même idée de l'étendue, précifément comme étendue. En effet la Géométrie, qui a l'étendue pour objet, eſt la même pour les uns, & pour les autres. Il y a eu des Philoſophes, qui ont cru que la ſurface des corps pouvoit être détachée de ces corps, & éxiſter par elle-même ſans aucune profondeur: cette opinion eſt à la vérité taxée d'erreur par la plus grande, & la plus ſaine partie des Philoſophes: l'idée pourtant de la ſurface précifément comme ſurface, auſſi-bien que l'idée de la profondeur, ne laiſſe pas que d'être la même chez les uns, & chez les autres. L'erreur des premiers venoit de ce que faute d'attention ils ne découvroient pas le rapport néceſſaire, qu'il y a entre l'idée de la ſurface, & celle de la profondeur; & comme en conſidérant précifément l'idée de la ſurface il ne trouvoient pas que l'idée de la profondeur y fût contenue, ils ſe ſont portés à croire trop legerement, que la ſurface pouvoit être ſans profondeur. C'eſt ainſi qu'un homme, qui n'a point étudié la Géométrie, ne peut ſe perſuader qu'entre les mille angles extérieurs d'une figure de mille côtés, & les dix angles extérieurs d'une figure de dix côtés, il y ait un rapport d'égalité, quoiqu'il ait une idée auſſi nette de ces deux figures, en les voyant qu'un Géométre. Par une raiſon ſemblable, ne pourroit-on pas dire auſſi, que l'opinion de ceux, qui admettent une étendue ſans ſolidité, vient de ce que conſidérant l'étendue précifément comme étendue, & ne trouvant pas que cette idée renferme celle de la ſolidité, non plus que l'idée de la ſurface renferme celle de la profondeur, ils négligent de conſidérer avec aſſez d'attention le rapport de ces idées, & jugent que l'étendue peut être ſans ſolidité ſur le même fondement, que ces autres Philoſophes ont jugé que la ſurface pouvoit être ſans profondeur, Ceci peut ſervir de réponſe aux raiſonnements de M. Sgraveſande en faveur du Vuide. Les Carthéſiens prétendent avoir ſuffiſamment répondu aux arguments d'Epicure, & de Gaſſendi pour la prétendue impoſ-

impoſſibilité du mouvement dans le Plein. Ceux que M. Neuton a tirés du cours des Planetes, ont paru preſque inſurmontables. Cependant M. l'Abbé de Moliere de l'Academie Françoiſe a ſu tirer des petits tourbillons du P. Malebranche de quoi faire éxécuter aux Planetes dans le Plein les mouvements, que M. Neuton leur a préſcrits dans le Vuide. Comme l'autorité ne laiſſe pas que d'entrainer ſouvent ceux-mêmes, qui font profeſſion de croire qu'elle ne doit avoir aucun lieu dans les Sciences naturelles, on ne peut douter que l'autorité de Monſieur Neuton ne ſoit d'un grand poids pour le ſentiment du Vuide. Cependant ſi l'on conſidére les penſées métaphyſiques de ce Philoſophe ſur la création de la matiere, que j'ai éxaminée d'après M. Coſte dans l'Ouvrage ſur l'immatérialité de l'Ame, on ſe convaincra qu'on peut être un Neuton dans les Mathématiques, pour dire ce qu'on peut dire de plus grand en ce genre, & ne pas laiſſer que d'être aſſez médiocre dans la Métaphyſique, & dans les principes généraux de la connoiſſance humaine. Mais quoiqu'il en ſoit de cette queſtion ſi débattue entre les plus célébres Philoſophes, il me ſuffit d'avoir montré que dans l'un, & dans l'autre ſentiment, on a une idée claire de l'étendue; puiſque cela poſé, il eſt toujours vrai de dire qu'on connoit parfaitement les corps ſelon leurs propriétés générales d'étendue, de figure, & de mouvement, comme le prétend le P. Malebranche.

18. Mais quoique je ne prétende pas décider, ſi entre l'idée de l'étendue, & celle de la ſolidité, il y a un tel rapport que l'une ſuive néceſſairement l'autre, qui eſt, comme je l'ai remarqué ci-deſſus, le point de la difficulté, qui tient le P. Malebranche, & M. Locke en diſpute ſur l'eſſence du corps, je ne puis pourtant m'empêcher de faire ici quelque réfléxion ſur le raiſonnement, que fait M. Locke l. 4. chap. 7. p. 5. de ſon Ouvrage ſur l'entendement, pour prouver que c'eſt une propoſition évidente par elle-même, que deux corps ne peuvent être dans le même lieu. Car il me ſemble que, ſelon ce raiſonnement, M. Locke devroit reconnoître un rapport néceſſaire

entre

entre l'idée de l'étendue, & celle de la solidité, & qu'il ne peut, sans se contredire, admettre ensuite une étendue sans solidité. „ Cet Auteur, après avoir dit, que pour ce qui est „ de la coéxistence, ou connéxion entre deux idées tellement „ nécessaire, que dès que l'une est supposée dans un sujet, „ l'autre le doive être aussi d'une maniere inévitable, l'esprit „ n'a une perception immédiate d'une telle convenance, ou „ disconvenance qu'à l'égard d'un très-petit nombre d'idées, „ il ajoute qu'il y en a pourtant quelques-unes, par exemple, „ dit-il, l'idée de remplir un lieu égal au contenu de sa surface, étant attachée à notre idée du corps, je crois que „ c'est une proposition évidente par elle-même, que deux corps „ ne sauroient être dans le même lieu. C'est donc de l'idée de l'étendue, que M. Locke fait naître ici l'idée de la solidité. Un corps ne peut être dans le même lieu, qu'un autre corps, parcequ'il est de l'idée du corps de remplir un lieu égal à sa surface, c'est-à-dire d'être commensurable au lieu qu'il occupe: or est-il qu'un corps ne remplit un lieu égal à sa surface, & ne lui est commensurable que par son étendue; donc c'est en vertu de son étendue qu'un corps est solide, ou impénétrable. Et pour ne laisser aucun sujet d'en douter, si quelque Aristotelicien s'avisoit ici de faire une difficulté à M. Locke, & de lui dire, que quoiqu'il soit vrai, que tout corps doué de sa quantité doive occuper un lieu égal à sa surface, il n'y a pourtant pas contradiction qu'un autre corps occupe ce même lieu; comment M. Locke s'y prendroit-il pour faire sentir cette contradiction? Il ne pourroit dire autre chose, si non que si un corps d'un pied cubique d'étendue, p. e., pouvoit se placer en un lieu déja rempli par un autre corps, qui eût aussi un pied cubique d'étendue, il s'ensuivroit que deux pieds cubiques d'étendue, ne feroient qu'un pied cubique d'étendue, en quoi il y a une contradiction manifeste. Or si cette raison est bonne, elle prouve aussi qu'un corps ne peut pas être dans un lieu, qui soit partie d'un espace qu'on suppose positivement étendu & pénétrable. Car alors il y auroit aussi deux pieds

cubiques

cubiques d'étendue en un ſeul pied cubique d'étendue, ſavoir le pied cubique de l'étendue du corps, & le pied cubique de l'étendue du lieu; & il ne ſerviroit de rien à dire, que de ces étendues, l'une eſt pénétrable, & l'autre impénétrable. Ce ſeroit là une manifeſte pétition de principe. Ce ſeroit dire que le corps eſt impénétrable, parcequ'il eſt impénétrable, & non parceque l'idée de remplir un lieu égal à ſa ſurface eſt attachèe à l'idée du corps. A bien prendre donc le ſens de ces paroles, elles ne peuvent ſignifier autre choſe, ſi non que tout corps eſt ſon propre lieu intérieur, qui exclut de lui-même toute autre étendue, autrement deux étendues n'en feroient qu'une.

19. Une autre choſe qu'il eſt à propos de remarquer ici, c'eſt que puiſque M. Locke avoue, que nous avons une connoiſſance intuitive, & très-évidente de la connéxion néceſſaire, qui eſt entre l'idée de tout ce qui remplit un certain eſpace, c'eſt-à-dire, de tous les corps, & l'idée de la ſolidité, il eſt faux que l'idée de la ſolidité ne puiſſe s'acquérir que par la voie de l'attouchement, ainſi que M. Locke le prétend l. 2. c. 4. de la ſolidité. Car ſi on ſuppoſe un homme privé du ſens de l'attouchement, mais qui jouiſſe du ſens de la vue, cet homme pourra ſans doute acquérir l'idée du corps par le ſens de la vue, & par conſéquent il aura par la ſeule vue ſans l'attouchement, l'idée d'une choſe, qui remplit un lieu égal à ſa ſurface. Or eſt-il que ſelon M. Locke entre l'idée de ce qui remplit un lieu égal à ſa ſurface, & l'idée de la ſolidité il y a une connéxion néceſſaire, & cette connéxion eſt une de celles, à l'égard deſquelles l'eſprit a une perception immédiate, & intuitive. Donc l'eſprit en vertu de cette connéxion, aura par l'idée de l'étendue, acquiſe par la ſeule vue ſans l'attouchement, l'idée de la ſolidité, ou impénétrabilité des corps.

20. Outre cela, il eſt à remarquer qu'il eſt même impoſſible, que l'eſprit puiſſe acquérir l'idée de la ſolidité, ou impénétrabilité par la voie de l'attouchement. Car quoique toutes les expériences, que nous pouvons faire ſur les corps, nous con-

vain-

vainquent, qu'il ne nous eſt pas poſſible de faire entrer un corps en la place qu'occupe un autre corps, ces expériences ne prouvent cependant qu'une impoſſibilité relative, c'eſt-à-dire, eu égard à la force qu'on peut employer pour pouſſer un corps dans la place d'un autre, mais elles ne démontrent pas une impoſſibilité abſolue. C'eſt comme s'il y avoit un rocher, ou un diamant ſi dur, que quelque force qu'on employât pour le diviſer, on ne pût en venir à bout, cela prouveroit bien une dureté invincible à toute force connue, & non pas une dureté abſolue: & celui, qui après avoir tâché de rompre ces corps avec ſes doigts, & après avoir enſuite employé le marteau, & toutes ſortes de machines ſans en venir à bout, jugeroit qu'il a acquis par l'attouchement l'idée d'un corps abſolument indiviſible, feroit ſans doute un raiſonnement très-faux, & très groſſier. Or je demande, ſi le raiſonnement de M. Locke, qui prétend qu'on acquiert l'idée de l'impénétrabilité, en prenant un caillou entre ſes mains, & tâchant enſuite de les fermer, n'eſt pas un raiſonnement tout-à-fait ſemblable? Outre que ſi ce n'étoit que par les expériences, que nous ſavons que les corps ſont ſolides, nous n'aurions que des conjectures fondées à la vérité, mais toujours conjectures, que les corps, ſur leſquels nous ne pouvons faire ces expériences, ſoient ſolides auſſi-bien que les autres. En effet comme les expériences faites ſur des corps qu'on ne pourroit diviſer, ne prouveroient qu'une indiviſibilité extrinſeque, & non intrinſeque, de même les expériences faites ſur les corps, qu'on ne peut faire pénétrer, ne prouvent non plus qu'une impénétrabilité extrinſeque, & non intrinſeque, & abſolue.

21. „ Si je voyois clairement en Dieu, continue M. Lo-
„ cke, les corps, & leurs propriétés, il faudroit auſſi que
„ je viſſe en Dieu l'idée de la ſolidité. Or c'eſt ce que l'Auteur
„ n'admet pas, ainſi qu'il paroit par ce qu'il a dit ſur ce ſujet
„ dans ſes éclairciſſements.

22. Je ne me ſouviens pas que le P. Malebranche ait jamais

nié,

nié, qu'on vît en Dieu l'idée de la solidité, ou impénétrabilité des corps. Si M. Locke avoit cité l'éclaircissement, où il a cru voir une telle pensée, on seroit plus en état d'en juger. Au reste il est à croire, que M. Locke aura confondu quelque part l'idée de l'impénétrabilité, ou solidité des corps avec ce sentiment de dureté, & de résistance, qu'on éprouve en les voulant diviser, ou pénétrer; & comme le P, Malebranche aura dit sans doute, que cette sensation est une modification de notre Ame, que nous n'appercevons que par sentiment intérieur, M. Locke en aura conclu, que le P. Malebranche n'admet pas que nous voyions la solidité des corps en Dieu, sans se souvenir que cette résistance est une des qualités secondes, qu'il avoue lui-même n'avoir rien de semblable aux qualités réelles des corps, & qu'elle est par conséquent bien différente de la solidité, ou impénétrabilité, telle qu'elle est dans les corps. Au reste je n'ai pas jugé à propos de relire tous les éclaircissements du P. Malebranche pour m'assurer de l'endroit, qui a donné occasion à cette Critique de M. Locke.

23. Monsieur Locke fait enfin plusieurs réfléxions critiques sur les paroles suivantes, qui sont les dernieres du paragrafe du P. Malebranche: „ Comme les idées des choses, qui sont „ en Dieu, renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les „ idées, en peut voir successivement toutes les propriétés, car, „ lorsqu'on voit les choses, comme elles sont en Dieu, on „ les voit toujours d'une maniere très-parfaite, & elle seroit „ infiniment parfaite, si l'esprit, qui les y voit, étoit infini. „ Ce qui manque à la connoissance, que nous avons de l'éten- „ due, des figures, & des mouvements, n'est point un défaut „ de l'idée qui la représente, mais de notre esprit qui la „ considére.

24 La premiere est, „ que ce que ~~dit~~ l'Auteur, avance des „ propriétés des corps, que nous les pouvons voir successive- „ ment, est toujours également vrai, soit que nous voyions les „ idées en Dieu, soit que nous les voyions ailleurs.

25 Aussi le P. Malebranche ne prouve pas, à proprement

parler, que nous voyions les idées en Dieu, parce que nous pouvons voir successivement leurs propriétés, il ne dit cela que pour faire voir, que son sentiment sur la nature des idées, & l'origine des perceptions, s'accorde parfaitement avec la maniere, dont nous connoissons réellement les choses. Dès que nous avons l'idée claire d'une figure, nous savons que nous en pouvons déduire toutes les propriétés de cette figure; & cela doit être ainsi, supposé que nous voyions cette figure en Dieu, puisque l'idée de cette figure, qui est en Dieu, en renferme toutes les propriétés.

26. La seconde réfléxion est, „ que ceux, qui s'appliquent, „ comme ils doivent, à la considération de leurs idées, peu- „ vent venir successivement à la connoissance de quelques- „ unes de leurs propriétés; mais que l'on puisse connoître „ toutes leurs propriétés, c'est plus que ne prouve la raison „ que l'Auteur ajoute, que quand on voit les choses, comme „ elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une maniere très- „ parfaite.

27. L'idée d'un triangle, qui est l'exemple, dont M. Locke accompagne ici sa réfléxion, renferme toutes les propriétés de cette figure, non seulement celles qu'on trouve expliquées dans les Livres d'Euclide, mais aussi toutes celles, qui se présentent à l'esprit, dès qu'on s'applique à la considération de cette figure, & qu'on la compare avec d'autres. Supposé donc qu'un esprit créé s'appliquât pendant toute l'éternité à la considération de cette figure, pourquoi ne pourroit-il pas en déveloper successivement toutes les différentes propriétés, & les différents rapports? Si on ne les connoit pas tous ces différents rapports, c'est qu'un esprit fini ne peut pas donner une attention actuelle à une infinité de différentes choses distinguées, & déterminées.

28. „ La maniere de voir les choses en Dieu, dit le P. Ma- „ lebranche, est très-parfaite, elle seroit même infiniment par- „ faite, si l'esprit qui les voit étoit infini. Je ne comprends „ pas, replique M. Locke, la distinction qu'il fait ici entre

une

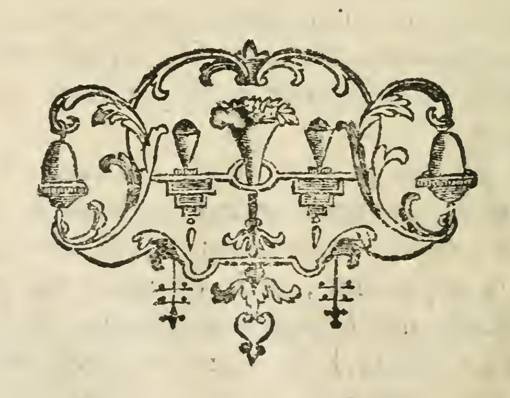
„ une maniere très-parfaite, & celle qui est infiniment „ parfaite.

29. Si l'esprit pouvoit voir tout à la fois dans l'idée d'un triangle d'une maniere distincte, & déterminée cette infinité de propriétés, & de rapports qu'il a avec toutes les autres figures possibles, qui sont infiniment infinies, sa maniere de voir les choses en Dieu seroit infiniment parfaite, il pourroit connoître Dieu, comme Dieu se connoit lui-même: mais pour cela il faudroit que l'esprit fût infini, car le fini ne peut comprendre l'infini: notre maniere de voir les choses en Dieu n'est pas donc infiniment parfaite. Elle est cependant très-parfaite; car eu égard à la capacité, & à la condition finie de notre esprit, la maniere de voir un triangle, ne peut être plus parfaite; puisque nous pouvons par le moyen de l'idée, que nous en avons, en connoître successivement toutes les propriétés. Il n'y a donc dans cette distinction de très-parfait, & d'infiniment parfait, aucun mystere qui dût arrêter M. Locke. Si on lui eût demandé, Neuton, Huigens, Boyle étoient-ils des Hommes très-intelligents, très-éclairés, très-savants? L'estime qu'il témoigne justement pour ces grands Hommes, ne lui auroit pas permis sans doute d'hésiter un seul moment à répondre qu'ils étoient effectivement tels; si on lui eût repliqué, ces grands Hommes étoient-ils donc infiniment éclairés, infiniment intelligents, infiniment savants? il auroit sans doute répondu que non, & il n'auroit pas manqué de se moquer d'un homme, qui n'eût pas compris, ou qui eût affecté de ne pas comprendre la différence qu'il y a entre, être savant, & l'être infiniment.

30. Enfin sur ces paroles du P. Malebranche; „ que ce „ qui manque à la connoissance, que nous avons de l'étendue, „ de la figure, & du mouvement, n'est point une faute de „ l'idée qui la représente, mais de notre esprit qui la consi- „ dére, *M. Locke fait la réfléxion suivante*. Si par idée, on „ entend ici l'objet réel de notre connoissance, je conviens „ sans peine que le manque de connoissance, que nous trouvons

„ en nous mêmes, eſt un défaut de notre eſprit, & non pas „ des choſes. Mais ſi par idée il faut entendre la perception, „ ou la repréſentation des choſes dans l'eſprit, l'expérience de „ ce que je trouve en moi-même, me force d'avouer qu'elle eſt „ très-imparfaite, & très-défectueuſe.

31. On doit entendre par idée l'objet réel de notre connoiſſance, non celui qui éxiſte au dehors; car M. Locke avoue qu'on ne voit pas les choſes immédiatement par elles-mêmes; mais l'objet intelligible, qui affecte immédiatement notre eſprit, & lui repréſente l'objet matériel. Or le manque de connoiſſance, que nous avons de l'étendue, & des figures, n'eſt point une faute de l'objet immédiat, qui nous les repréſente. Car nous connoiſſons clairement, que par le moyen de cette étendue ſans bornes, qui eſt préſente à notre eſprit, nous pouvons nous repréſenter ſucceſſivement une infinité de triangles, en prolongeant ſeulement leur hauteur à l'infini. Si nous ne connoiſſons donc pas diſtinctement d'une ſeule vue cette infinité de figures, ce n'eſt pas qu'elles ne ſoient contenues dans l'idée de l'étendue ſans bornes, qui les repréſenteroit toutes à un eſprit, qui pourroit embraſſer l'infini, auſſi diſtinctement qu'elle nous repréſente un triangle, ou un quarré; mais c'eſt parceque l'eſprit, qui les conſidére, étant fini il ne ſauroit embraſſer, & comprendre l'infini.



CHA-

CHAPITRE TROISIEME

De la connoiſſance par ſentiment intérieur, par laquelle l'eſprit apperçoit ce qui eſt au dedans de lui.

1. *Doctrine du P. Malebranche.* 2. *Objection de M. Locke, que l'idée de l'Ame étant en Dieu, nous devrions avoir l'idée de notre Ame, comme de l'étendue.* 3. *Réponſe.* 4. *Doctrine de M. Locke, que Dieu nous donne une ſenſation extérieure des corps, & une ſenſation intérieure de notre Ame.* 5. *Obſcurité, & abſurdité d'une telle doctrine.* 6. *Preuve du P. Malebranche, que nous ne connoiſſons pas notre Ame par idée.* 7. *Objection de M. Locke.* 8. *Réponſe.* 9. *Autre difficulté de M. Locke.* 10. *Réponſe.* 11. *Contradiction de M. Locke au ſujet de l'eſpace infini.* 12. *Preuve contre M. Locke, que l'étendue eſt la ſubſtance des corps, tirée de ſes principes.* 13. *Contradiction de M. Locke dans ſon objection.* 14. *Objection de M. Locke contre la diſtinction de l'idée, & du ſentiment.* 15. *Réponſe: preuve démonſtrative de cette diſtinction.* 16. *Sentiments oppoſés des Philoſophes ſur l'idée de l'Ame, & de l'étendue.* 17. *Quelles ſont les premieres qualités du corps, & de l'eſprit, ſelon M Locke.* 18. *Fauſſeté démontrée de la doctrine de M. Locke.* 19. *Equivoque étrange de M. Locke ſur la cohéſion de la matiere.* 20. *Contradictions de M. Locke.* 21. *Qu'à ſuivre les principes de M. Locke, on ne doit non plus attribuer à l'eſprit, la puiſſance de mouvoir les corps par la penſée, ou aux corps, la puiſſance de mouvoir par impulſion, qu'on a attribué au piſton, la puiſſance d'élever l'eau.* 22. *L'Auteur de l'art de penſer prétend, qu'on a une idée auſſi claire de l'Ame, que de l'étendue.* 23. *Preuve du contraire par les principes de cet Auteur.* 24. *Autre choſe eſt un ſentiment vif, autre choſe une idée claire.*

1. „ LA troiſiéme maniere de connoître les choſes, *ſelon le P. Malebranche cité par M. Locke*, eſt par con-
„ ſcience, ou ſentiment intérieur, & c'eſt ainſi que nous con-

„ connoiſſons nos propres Ames ; c'eſt auſſi pour cela que la „ connoiſſance, que nous en avons, eſt très-imparfaite ; nous „ ne ſavons de notre Ame, que ce que nous ſentons ſe paſſer „ en nous.

2. „ Cet aveu de l'Auteur, *ajoute M. Locke*, me ramene, „ malgré moi, à cette origine de toutes nos idées, où mes „ méditations m'avoient conduit, lorſque j'écrivis mon Livre, „ ſavoir la ſenſation, & la réfléxion. C'eſt pourquoi je de- „ manderai à tout homme, qui eſt du ſentiment du P. Male- „ branche. 1. Si Dieu n'avoit pas l'idée de mon Ame, avant „ qu'il l'eût créée. 2. Si cette idée, que Dieu en avoit, n'étoit „ pas un Etre réel en Dieu. Ces deux choſes étant accordées, „ je demande encore pourquoi mon Ame, qui eſt intimément „ unie à Dieu, ne voit pas l'idée d'une Ame humaine, qui „ eſt en Dieu, auſſi-bien que l'idée d'un triangle, qui eſt „ en Dieu.

3. Il n'eſt pas difficile de comprendre par tout ce qui a été dit juſqu'ici dans cette réponſe, que la ſenſation, & la réfléxion, où M. Locke s'eſt laiſſé conduire par ſes méditations, ne ſont pas autrement les vraies, & uniques ſources de nos idées, comme il voudroit nous le perſuader. Je crois l'avoir prouvé dans une Diſſertation particuliere ſur ce ſujet. Mais ce n'eſt pas ici le lieu d'en parler plus diffuſément. Venant donc aux queſtions, que fait ici M. Locke, tout homme, qui eſt du ſentiment du P. Malebranche, pourroit fort bien lui répondre. 1. Que quoique les idées de toutes choſes ſoient en Dieu, comme on l'a expliqué ci-deſſus, l'idée de l'Ame, auſſi-bien que l'idée de l'étendue, il eſt pourtant très-poſſible, que Dieu nous découvre une idée préférablement à toute autre, puiſqu'il eſt libre à Dieu d'agir ſur notre eſprit, en tant que ſon eſſence eſt repréſentative d'une choſe, & non en tant qu'elle eſt repréſentative d'une autre choſe. 2. Que quelque raiſon que Dieu puiſſe avoir de nous découvrir une idée préférablement à l'autre, il eſt certain que Dieu nous a manifeſté l'idée de l'étendue, puiſque nous l'avons cette idée, &

que

que nous ne ſaurions l'avoir autrement ; mais qu'il ne lui a pas plu de nous manifeſter l'idée de notre Ame, puiſque réellement, comme on l'a déja prouvé, une telle idée nous ne l'avons pas.

Mais comme Dieu fait toutes choſes avec ſageſſe, il n'y a qu'à conſulter l'idée, que nous avons de cette ſageſſe par une humble, & profonde méditation ; & on ne pourra du moins que de la voir briller dans tous les deſſeins de Dieu. C'eſt là ſans doute que le P. Malebranche a puiſé les raiſons très-plauſibles, & très-conformes à la maniere pleine de ſageſſe, dont Dieu agit toujours, qu'il apporte en ce même paragrafe, pour expliquer au moins vraiſemblablement, pourquoi dans l'état de cette vie, Dieu nous découvre l'idée des corps préférablement à celle de l'Ame, il répéte ces raiſons dans ſes réponſes à M. Arnaud, & à M. Regis. Mais il ne les propoſe en aucun lieu ſi éloquemment, que dans ſes méditations chrétiennes, où il les met dans la bouche du Verbe, qui inſtruit l'Ame, & répond par ſes lumieres au déſir, & à l'attention de ceux, qui l'interrogent. Je rapporterai ce diſcours, quoiqu'un peu long, afin que le Lecteur puiſſe connoître par cet échantillon, qui eſt un morceau d'éloquence la plus mâle, & la plus ſolide, le caractére qui regne dans tous les ouvrages de ce grand Homme.

,, Je ne dois point, mon fils, te donner une idée claire de ,, ta ſubſtance, pour deux raiſons principales. Premierement, ,, parceque ſi tu voyois clairement ce que tu es, tu ne pour- ,, rois plus être uni ſi étroitement à ton corps. Tu ne le re- ,, garderois plus comme une partie de toi-même. Malheureux, ,, comme tu es préſentement, tu ne veillerois plus à la con- ,, ſervation de ta vie. Enfin tu n'aurois plus de victime à ſa- ,, crifier à Dieu : car au lieu, que par les miſeres, qui accom- ,, pagnent la vie, & par la mort qui la finit, tu t'offres toi- ,, même en ſacrifice à ma juſtice, à cauſe que tu regardes ton ,, corps comme ton Etre propre, tu te croirois au contraire ,, par la mort delivré de tous maux. Ainſi, étant pecheur, il

eſt

„ eſt juſte que tu dépendes, du corps, auquel j'avois ſeulement
„ uni l'homme innocent: il eſt bon que tu te prennes, pour
„ ainſi dire, pour ton corps, afin qu'en le ſacrifiant tu te ſa-
„ crifies toi-même par le ſupplice dû à tous les pecheurs. Se-
„ condement, parceque l'idée d'une Ame eſt un objet ſi grand,
„ & ſi capable de ravir les eſprits de ſa beauté, que ſi tu avois
„ l'idée de ton Ame, tu ne pourrois plus penſer à autre
„ choſe. Car ſi l'idée de l'étendue, qui ne repréſente que des
„ corps, touche ſi fort les Phyſiciens, & les Géométres, qu'ils
„ oublient ſouvent tous leurs devoirs pour la contempler: ſi
„ un Mathématicien a tant de joie, lorſqu'il compare des
„ grandeurs entr'elles pour en découvrir les rapports, qu'il
„ ſacrifie ſouvent ſes plaiſirs, & ſa ſanté pour trouver les pro-
„ priétés de quelque ligne; quelle application ne donneroient
„ point les hommes à la recherche des propriétés de leur Etre
„ propre, & d'un Etre infiniment plus noble que les corps?
„ Quelle joie n'auroient-ils point à comparer entr'elles par une
„ vue claire de l'eſprit tant de modifications différentes, dont le
„ ſeul ſentiment, quoique foible & confus, les occupe ſi
„ étrangement. Car il faut que tu ſaches, que l'Ame contient
„ en elle-même tout ce que tu vois de beau dans le monde,
„ & que tu attribues aux objets qui t'environnent, ces cou-
„ leurs, ces odeurs, ces ſaveurs, & une infinité d'autres ſen-
„ timents, dont tu n'as jamais été touché, ne ſont que des
„ modifications de ſa ſubſtance. Cette harmonie, qui t'enleve,
„ n'eſt point dans l'air qui te frape l'oreille; & ces plaiſirs
„ infinis, dont les plus voluptueux n'ont qu'un foible ſenti-
„ ment, ſont renfermés dans la capacité de ton Ame. Or ſi
„ tu avois une idée claire de toi-même; ſi tu voyois en moi
„ cet eſprit archetype, ſur lequel tu as été formé, tu dé-
„ couvrirois tant de beautés, & tant de vérités en le contem-
„ plant, que tu négligerois tous tes devoirs, tu découvrirois
„ avec une extrême joie, que tu ſerois capable de jouir d'une
„ infinité de plaiſirs: tu connoîtrois clairement leur nature:
„ tu les comparerois ſans ceſſe entr'eux, & tu découvrirois

des

„ des vérités, qui te paroîtroient si dignes de ton application, qu'absorbé dans la contemplation de ton Etre, plein „ de toi-même, de ta grandeur, de ta noblesse, de ta beauté, „ tu ne pourrois plus penser à autre chose. Mais, mon fils, „ Dieu ne t'a pas fait pour ne penser qu'à toi. Il t'a fait pour „ lui. Ainsi je ne te découvrirai point l'idée de ton Etre, que „ dans le tems heureux, auquel la vue de l'essence même de „ ton Dieu effacera toutes tes beautés, & te fera mépriser tout „ ce que tu es pour ne penser qu'à le contempler.

A quoi il faut ajoûter ce que dit le même Auteur dans ce même paragrafe de la recherche de la vérité; „ qu'encore „ que nous n'ayions pas une connoissance entiere de notre Ame, „ celle, que nous avons par sentiment intérieur, suffit pour „ en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté, & „ quelques autres attributs, qu'il est nécessaire que nous sachions. Cette démonstration est déduite au long dans les paragrafes, qui suivent ceux, que nous venons de transcrire.

4. Il me semble de comprendre quelque chose à ces raisons du P. Malebranche; mais j'avoue que je ne comprends rien à celle, que M. Locke propose, apparemment pour expliquer, selon son sentiment, la différence qu'il y a entre la connoissance des objets extérieurs, & celle de l'Ame. „ Et quelle „ autre raison, dit-il, peut-on donner de ce que Dieu nous „ montre l'idée d'un triangle, & non pas celle d'une Ame, si „ ce n'est que Dieu nous ayant donné une sensation extérieure „ pour appercevoir un triangle, sans nous en donner une pour „ appercevoir une Ame, il nous a donné seulement une sensation intérieure, par laquelle nous pouvons nous appercevoir de ses opérations.

5. Que veut dire M. Locke par sensation extérieure, & sensation intérieure? Toute sensation étant dans l'Ame, est certainement intérieure. Il faut donc croire qu'il entend par sensation extérieure, une sensation intérieure causée par un objet extérieur. Mais que la sensation d'un triangle ait une cause extérieure, & non celle des opérations de l'Ame, que cela fait

il à ce que Dieu nous montre l'idée d'un triangle, & non celle de l'Ame? Il ne me paroit pas qu'il y ait dans tout ce discours quelque liaison avec ce qui en devroit faire le sujet principal. Il s'agit de savoir, si nous avons une idée de notre Ame, qui nous fasse connoître ses propriétés, ses modes, ses attributs, comme celle, que nous avons d'un triangle, nous fait connoître les propriétés du triangle.

6. Le P. Malebranche prétend que non, & il le prouve évidemment par ce raisonnement, que M. Locke rapporte ensuite: „ l'ignorance, où nous sommes au sujet de nos Ames, „ peut servir à prouver que les idées, qui nous représentent „ quelque chose hors de nous, ne sont point des modifications „ de notre Ame. Car si l'Ame voyoit toutes ces choses, en „ considérant ses propres modifications, elle devroit connoître „ plus clairement son essence, ou sa nature, que celle des „ corps, & toutes les sensations, ou modifications, dont elle „ est capable, que les figures, ou modifications, dont les „ corps sont capables. Cependant elle ne connoit point qu'elle „ soit capable d'une telle sensation, par la vue, qu'elle a „ d'elle-même en consultant son idée, mais seulement par ex„ périence, au lieu qu'elle connoit que l'étendue est capable „ d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étendue.

7. Voici maintenant ce que M. Locke trouve à redire à ce paragrafe. „ Ce paragrafe. dit-il, doit donc prouver que „ les idées, qui nous représentent quelque chose qui est hors „ de nous, ne sont pas des modifications de notre Ame; mais „ au lieu de cela il semble prouver, que la figure est une mo„ dification de l'espace, plutôt que de notre Ame. Car si le „ but de son argument eût été prouver, que les idées qui „ nous représentent quelque chose hors de nous, ne sont pas „ des modifications de notre Ame, il n'auroit pas dû mettre „ en opposition ces deux choses, que l'esprit ne connoit pas „ toutes les modifications, dont il est capable lui-même, & „ que l'esprit connoit les figures, dont l'espace est capable. „ Au contraire voici en ce cas quelle auroit dû être l'anti-

théſe;

„ thése; l'esprit connoit qu'il est capable de connoître la fi-
„ gure, & le mouvement sans aucune modification de lui-
„ même, & l'esprit connoit qu'il n'est pas capable d'apperce-
„ voir le son, ou la couleur sans quelque modification de lui-
„ même. M. Locke reprend ensuite l'objection qu'il a déja faite ci-dessus, pour prouver ce qu'on ne lui conteste pas, que l'esprit ne sauroit appercevoir une figure, ou un mouvement, qu'il n'appercevoit pas auparavant, sans qu'il se fasse en lui quelque nouvelle altération, ou modification.

8. Mais tout ceci ne sert qu'à faire voir, que M. Locke jusqu'ici n'a pas fait réfléxion, que quand on voit, ou qu'on pense à un triangle, cette vision, ou cette connoissance renferme, selon le P. Malebranche, deux choses fort différentes; l'une est l'idée du triangle matériel, qui n'est autre que le triangle intelligible, que Dieu contient en son essence: l'autre chose est la perception de ce triangle, qui est une passion, & par conséquent une modification de l'Ame. Rien donc n'est plus éloigné du sentiment du P. Malebranche, & de l'état de la question, que l'antithése, que M. Locke a voulu fournir au P. Malebranche pour la substituer, ou l'opposer à la sienne propre. Car dans le sentiment de cet Auteur il est faux, que l'esprit connoisse qu'il est capable d'appercevoir la figure, & le mouvement sans aucune modification de lui-même: bien loin de là l'esprit connoit, que la perception qu'il a de la figure, & du mouvement est une modification de lui-même; mais que la figure, & le mouvement intelligible qu'il apperçoit, qui est l'idée de la figure, & du mouvement matériel, qu'il ne peut, de l'aveu de M. Locke, appercevoir immédiatement; idée par conséquent, qui est l'objet immédiat de sa perception, que cette idée, dis-je, n'est pas une modification de lui-même. Et c'est pour cela qu'il connoit clairement la figure, & le mouvement, mais que la perception qu'il en a, il ne l'apperçoit que par conscience, ou sentiment intérieur, sans en connoître la nature. Voila aussi pourquoi l'antithése, que fait le P. Malebranche dans son raisonnement, ne peut être

plus juste, ni mieux adaptée à ce qu'il doit prouver. L'esprit connoit clairement les modifications de l'étendue, & il ne fait que sentir ses propres modifications, sans les connoître. Donc l'idée, qui lui représente les modifications de l'étendue, n'est pas une modification de l'esprit même; car si les idées des figures étoient des manieres d'être, ou des modes de l'Ame, comme l'Ame apperçoit clairement ces idées, elle connoîtroit aussi clairement ses propres modes. Et si ses propres modalités lui représentoient clairement la nature des modifications de l'étendue, elles devroient beaucoup mieux lui représenter la nature de ses propres modalités. Or c'est ce qui est faux. Donc &c.

9. Une autre difficulté de M. Locke est celle qui suit: „ une chose que je ne saurois m'empêcher de remarquer en „ passant, c'est que le P. Malebranche dit, que l'Ame con„ noit par l'idée qu'elle a de l'étendue, que l'étendue est ca„ pable d'un nombre infini de figures; ce qui est vrai: & peu „ après, qu'il n'y a point de figures, que les hommes par „ l'idée qu'ils ont de l'étendue, ne reconnoissent être des mo„ difications des corps. On pourroit s'étonner, que l'Auteur „ n'ait pas dit des modifications de l'étendue, plutôt que des „ modifications des corps, puisque celles-là sont découvertes „ par l'idée de l'étendue. Mais la vérité ne souffroit pas une „ telle expression. Car il est certain que dans l'espace pur, „ ou l'étendue, qui n'est pas terminée, il n'y a nulle distin„ ction de figures, quoiqu'il y en ait dans les corps, qui sont „ distincts, & terminés: parce que l'espace simple, ou l'éten„ due étant en elle-même uniforme, inséparable, & immobile, „ elle n'admet aucune modification, ou distinction de figures. „ *Et plus bas il ajoute*, que cette maniere de parler de l'Au„ teur acheve de le convaincre, que les corps, & l'étendue „ sont deux choses différentes, quoique sa doctrine soit fondée „ à bien des égards sur ce qu'ils ne sont qu'une seule, & „ même chose.

10. Je trouve bien des choses à remarquer en ce raisonnement

ment de M. Locke. Premierement M. Locke ſuppoſe qu'il y a un eſpace pur, ou une étendue ſans bornes, qui ne ſoit pas corps, & qui ſoit incapable d'être terminée par aucune figure, & que c'eſt de cette étendue, dont parle le P. Malebranche, quand il dit que l'on connoit par l'idée de l'étendue, que les figures ſont des modifications des corps. Mais la vérité eſt, que le P. Malebranche parle ici de l'étendue géométrique, c'eſt-à-dire du corps, en tant précisément qu'il eſt étendu. Or il eſt certain que c'eſt par cette idée de l'étendue, qu'on reconnoit que les figures ſont des modifications des corps; puiſque les corps ne ſont figurés, qu'en tant qu'ils ſont étendus. „ Ainſi, quand même il y auroit un eſpace pur uniformement „ continu, & ne pouvant être terminé nulle part, comme le prétend M. Locke, ce dont je ne veux pas ici diſputer, nous pourrions pourtant déſigner par l'eſprit dans cet eſpace pluſieurs portions d'étendue, telles p. e. que celles, qui ſervent de lieu à certains corps. Cette portion d'eſpace ainſi bornée par l'eſprit nous donneroit l'idée d'une figure, & nous feroit connoître, que la figure n'eſt autre qu'une étendue bornée; ainſi tout corps étant une étendue bornée, ou du moins ayant une étendue bornée, il s'enſuit par l'idée même de l'étendue, que toute figure eſt une modification des corps.

11. La ſeconde choſe, que j'ai à remarquer, c'eſt que l'éxiſtence de cet eſpace pur uniformement continu, & qui ne peut être terminé nulle part, M. Locke la tire de l'idée, que nous en avons, comme on le peut l. 2. chap. 17. p. 4, de l'entendement humain. Je n'éxaminerai pas, ſi une telle conſéquence eſt juſte, le P. Malebranche démontre quelque part contre M. Deſcartes, qui en avoit tiré une toute ſemblable, pour faire la matiere au moins indéfinie, qu'elle ne l'eſt pas. Ce qu'il eſt important d'obſerver ici, c'eſt qu'une telle idée ne s'accorde point avec la maniere, dont M. Locke prétend en ce même Chapitre, que nous l'acquérons. Son ſentiment eſt, que nous formons l'idée de cet eſpace, lorſqu'ayant reçu par les ſens l'idée d'un eſpace fini, nous répétons pluſieurs fois cette idée, ajoutant

eſpace

eſpace fini à eſpace fini. Or il eſt certain, que toute idée d'un eſpace, & d'une étendue finie, que l'eſprit peut recevoir par les ſens, eſt l'idée d'un eſpace figuré, ou terminé de toute part. Il n'eſt pas moins certain qu'en répétant l'idée d'un tel eſpace un nombre fini de fois, ce qui en réſulte, doit auſſi être fini, & terminé de toute part, & comme l'eſprit ne peut faire un nombre abſolument infini d'additions, de l'aveu même de M. Locke, il eſt donc impoſſible que l'eſprit puiſſe former l'idée d'un eſpace uniformement continu, qui ne ſoit terminé de toute part, & qui par conſéquent ne ſoit figuré. Si on a donc l'idée d'un eſpace ſans bornes, d'une étendue uniformement continue, qui ne repréſente aucune figure, & qui ne ſoit terminée d'aucune part, ce ne peut être que l'idée d'une étendue abſolument infinie, que l'eſprit apperçoit, & qu'il ne ſauroit former quelque addition qu'il faſſe à l'idée de l'étendue qu'il a reçue par les ſens. Je ne crois pas que les partiſans de M. Locke veuillent concilier une telle contradiction.

12. La troiſiéme choſe, qu'il eſt à propos de remarquer, eſt que tant s'en faut, que ce que dit le P. Malebranche en ce paragrafe, dût convaincre M. Locke, que le corps, & l'étendue ſont deux choſes différentes, qu'au contraire la doctrine du P. Malebranche en cet endroit jointe aux propres maximes de M. Locke, devroit le convaincre, que l'étendue eſt proprement la ſubſtance du corps, & qu'il n'y a par conſéquent point d'étendue, qui ne ſoit ſolide, corps, & matiere. En voici la preuve en deux mots. Si l'étendue n'étoit pas l'eſſence du corps, elle ſeroit un mode, ou une propriété du corps. Or il eſt certain d'un côté, que la figure n'eſt un mode, ou une propriété du corps, qu'en tant qu'il eſt étendu, puiſque la figure n'eſt qu'une étendue bornée. Et c'eſt ce que le P. Malebranche prétend en cet endroit; d'un autre côté Monſieur Locke nous apprend l. 2. chap. 21. de la puiſſance, que toute faculté, eſt la faculté de quelque agent, & qu'il eſt impoſſible qu'elle ſoit faculté d'une autre faculté; d'où il ſuit par la même raiſon, que toute propriété, & tout mode doit

être

être la propriété, & le mode de quelque ſujet, & non d'une autre propriété, ou d'un autre mode. Donc ſi la figure eſt une propriété, & un mode de l'étendue, il eſt impoſſible que l'étendue elle-même ſoit une propriété, ou un mode; mais elle doit être un ſujet, c'eſt-à-dire, une ſubſtance, ſelon la définition de la ſubſtance par Mr. Locke. Or ſi elle eſt une ſubſtance, elle ne peut être que la ſubſtance du corps. Donc &c.

13. Enfin je voudrois ſavoir comment M. Locke s'accorde avec lui-même, en avouant que l'étendue eſt capable d'un nombre infini de figures, & ne voulant pas enſuite que la vérité ſoufre une telle expreſſion, que les figures ſont des modifications de l'étendue.

14. Voici enfin la derniere objection de M. Locke contre la troiſiéme maniere de connoître, propoſée par le P. Malebranche. „ Le paragrafe qui ſuit, dit-il, ſert à nous faire „ voir la différence qu'il y a entre les idées, & les ſentiments, „ qui conſiſte en ceci, que les ſentiments ne ſont pas atta- „ chés aux mots; de ſorte que ſi quelqu'un n'avoit jamais vû „ de couleur, ni ſenti de chaleur, on ne pourroit lui faire „ connoître ces ſenſations par toutes les définitions, qu'on lui „ en donneroit. Cela eſt vrai à l'égard de ce qu'il appelle ſen- „ timents; mais il ne l'eſt pas moins à l'égard de ce qu'il ap- „ pelle idées. Montrez-moi un homme, qui n'ait pas acquis „ par l'expérience, c'eſt-à-dire, par la vue, ou par le tou- „ cher l'idée de l'eſpace, ou du mouvement; & je n'aurai „ pas plus de peine à faire comprendre par des paroles à un „ homme, qui n'aura jamais ſenti la chaleur, ce que c'eſt que „ la chaleur, qu'à faire concevoir par des paroles ce que c'eſt „ que l'eſpace, ou le mouvement à celui, qui ne les a pas „ apperçus par le moyen de ſes ſens.

15. Monſieur Locke ne prend pas ici aſſez bien la penſée du P. Malebranche. Cet Auteur prétend, que nous avons une idée de l'étendue, & que nous n'en avons aucune de notre Ame. Une des preuves qu'il en apporte, eſt celle-ci que l'idée,

que

que nous avons de l'étendue, suffit pour nous faire connoître les figures, qui en sont les modifications, & pour en donner des définitions, qui les fassent connoître aux autres; au lieu que l'idée prétendue de notre Ame ne nous sert aucunement pour nous faire connoître ses propres modifications, si nous ne les avons apperçues par sentiment intérieur, & moins encore pour en donner des définitions, qui fassent connoître aux autres celles-mêmes, que nous avons éprouvées. Il ne s'agit donc pas ici de savoir d'où nous vient l'idée de l'étendue, ou l'idée de notre Ame. On ne disputera point ici avec M. Locke, si l'idée de l'étendue ne peut venir que par les sens: on le lui accordera, s'il le veut. Mais on lui dira, que dès que l'esprit a une fois acquis l'idée de l'étendue par la vue, ou par le toucher, il peut par le moyen de cette idée connoître successivement toutes les figures, dont l'étendue est capable, quand même il ne les auroit jamais vues: il ne saura peut-être pas comment la figure, qu'il contemple actuellement, a été nommée par les Géométres, mais il n'en aura pas moins l'idée. Mr. Pascal dès son premier âge n'en connoissoit pas moins la ligne, & le cercle, pour ignorer leur nom géométrique, & appeller celle-là une barre. & celui-ci un rond. Il pourra même en donner une telle définition, qu'il fera connoître à un autre homme la figure qu'il a dans l'esprit, quoique cet homme n'en ait jamais vû, ni imaginé une semblable. Par la même raison si nous connoissions notre Ame autrement, que par le sentiment intérieur, que nous en avons, si nous en avions une idée proprement dite, nous pourrions par le moyen de cette idée nous représenter successivement toutes les modifications, dont l'Ame est capable, même celles, que nous n'avons jamais éprouvées. Avec une telle idée un aveugle né pourroit se représenter les couleurs, de la même façon qu'avec l'idée on peut se représenter le mouvement, quand même on en auroit jamais vû. On pourroit à plus forte raison définir les modifications, ou sensations qu'on éprouve, & les faire connoître aux autres: or c'est-ce qui n'arrive pas. Si nous sommes

deux

deux hommes à regarder une feuille d'herbe de figure triangulaire, nous concevons l'un & l'autre, que cette feuille est verte, & qu'elle est triangulaire. Mais il y a cette différence entre la figure, & la couleur de cette feuille, qu'en la nommant triangulaire, nous sommes sûrs d'avoir l'un & l'autre, l'idée de la même figure, puisque nous raisonnons de la même façon sur les propriétés immuables de cette figure. Mais quant à la couleur nous avons beau convenir du nom, nous ne savons point, si la sensation, qui y répond, est précisément la même dans l'un & l'autre. Il se pourroit faire, que si nous changions d'yeux, il se trouveroit que mon compagnon donnoit le nom de verd à ce que j'aurois appellé bleu, & le nom de bleu à ce que j'aurois appellé verd, sans qu'il soit possible que nous puissions jamais nous assurer, qu'il n'y ait point de telles méprises, & qu'au contraire il est très-vraisemblable qu'il y en a, sur tout dans les saveurs, & les odeurs. Il n'est pas possible que ceux, qui disent qu'ils n'aiment pas le doux, & qui goutent l'amer, aient en mangeant les choses, qu'on nomme douces, & ameres, les mêmes sensations, que ceux qui aiment le doux, & qui ne peuvent soufrir l'amer. C'est donc avec raison que le P. Malebranche soûtient, que les sentiments ne sont point attachés aux mots; puisque les hommes peuvent attacher des sentiments très-différents aux mêmes mots, sans pouvoir jamais s'appercevoir de cette différence. Mais que les idées sont attachées aux mots, puisque par le moyen d'une éxacte définition, deux hommes sont sûrs qu'ils attachent précisément la même idée au même mot. Cependant si j'avois une idée de mon Ame, je pourrois aisément définir la modification, ou sensation, dont elle est affectée, quand je goute du miel, & un autre homme par le moyen de cette définition pourroit reconnoître, si la sensation, dont il est affecté en goutant du miel, est semblable, ou dissemblable à la mienne. C'est pourquoi le P. Malebranche dit fort bien dans les premieres paroles de ce paragrafe, que M. Locke a omises, & qui sont pourtant celles, qui contiennent sa

pensée, que le défaut d'idée de l'Ame est la cause, pour laquelle on ne peut pas donner des définitions, qui en fassent connoître les modifications.

16. Ce qu'on vient de dire, que nous avons une idée claire de l'étendue, & que nous n'avons qu'un sentiment confus de l'Ame, m'oblige d'éxaminer de plus près, deux sentiments diametralement opposés, de quelques Philosophes célébres, dont les uns croient que nous n'avons pas une idée plus claire du corps, que de l'Ame, c'est-à-dire, que nous ne connoissons clairement ni l'un & l'autre; les autres au contraire pensent, que nous avons une idée aussi claire de l'Ame, que du corps, c'est-à-dire, que nous connoissons clairement l'un & l'autre.

17. Monsieur Locke entre les premiers l. 2. chap. 23. §. 30. s'exprime en ces termes. „ La substance de l'esprit nous est „ inconnue, & celle du corps nous l'est tout autant. Nous „ avons des idées claires, & distinctes de deux premieres qualités, ou propriétés des corps, qui sont la cohésion des parties solides, & l'impulsion: de même nous connoissons dans „ l'esprit deux premieres qualités, ou propriétés, dont nous „ avons des idées claires, & distinctes, savoir la pensée, & „ la puissance d'agir, c'est-à-dire de commencer, ou d'arrêter différentes pensées, ou divers mouvements. Nous avons „ aussi des idées claires, & distinctes de plusieurs qualités inhérentes dans le corps, lesquelles ne sont autre chose, que „ différentes modifications de l'étendue de parties solides jointes ensemble, & de leur mouvement. L'esprit nous fournit „ aussi des idées de plusieurs modes de penser, comme croire, „ douter, être appliqué, craindre, espérer &c. nous y trouvons aussi les idées de vouloir, & de mouvoir le corps „ en conséquence de la volonté, & de se mouvoir lui-même „ avec le corps: car l'esprit est capable de mouvement, comme nous l'avons déja montré.

18. Il est bien étrange que M. Locke fasse de la cohésion, & de l'impulsion les deux principales propriétés de la matiere. quand même la cohésion seroit une propriété intrinseque de

la

la matiere, ce qui est pourtant faux; toujours est-il vrai que cette propriété suppose l'étendue, & la solidité des parties, pour qu'elle puisse avoir lieu dans les corps. Elle suppose l'étendue: car on conçoit la continuité avant la cohésion, on conçoit les parties situées les unes auprès des autres, avant que de les concevoir liées les unes aux autres. Elle suppose aussi la solidité; car sans la solidité la force, qui unit une partie à l'autre partie, les feroit pénétrer; puisqu'elles ne pourroient faire aucune résistance à cette pression. L'impulsion par la même raison suppose aussi la solidité, qui suppose elle-même l'étendue: & M. Locke le donne assez à entendre en disant *la cohésion des parties solides*. Ce qui fait voir que la cohésion ne convient qu'à des parties solides, & qu'elle les suppose: or il est bien évident que ces parties ne peuvent être parties sans étendue, & qu'elles ne peuvent être solides sans solidité. D'où il suit que nous connoissons non seulement l'impulsion, & la cohésion dans le corps; mais encore le sujet de ces deux propriétés, qui est l'étendue solide. D'où il suit en second lieu, que le parallele, que fait M. Locke entre la connoissance, que nous avons du corps, & celle, que nous avons de l'esprit, est peu juste: car quand même il seroit vrai, que nous connoissons clairement la pensée, & la puissance d'agir, qu'il dit être les propriétés principales de l'esprit, toujours est-il vrai de son propre aveu, que nous ne connoissons pas le sujet, dans lequel éxistent ces propriétés. D'où il suit en troisiéme lieu, que la substance étant, selon la définition qu'en donne M. Locke en ce chap. le sujet des propriétés d'une chose, comme la définissent aussi les Scholastiques, il suit de son raisonnement, que nous devons connoître clairement la substance du corps; puisque nous connoissons clairement ce qui est le sujet des propriétés des corps, même de celles, qui sont, selon M. Locke, les principales, & qu'au contraire nous ne connoissons point la substance de l'esprit; puisque nous ne connoissons pas le sujet de ses propriétés.

19. Il suit aussi de tout ce que l'on vient de dire, que c'est

une équivoque bien grossiere, que celle, sur laquelle s'appuie M. Locke dans ce chapitre, pour tâcher d'obscurcir l'idée claire, que chacun a de l'étendue. Cette équivoque consiste en ce qu'il confond l'union des parties de la matiere, d'où résulte l'étendue, avec la cohésion, qui les tient fortement liées ensemble; & après avoir prouvé par des raisons, qui n'embarrasseroient pas un médiocre Physicien, qu'on ne peut avoir d'idée claire de la cause de cette mutuelle cohésion, il en conclut qu'on ne peut donc avoir une idée claire de l'union des parties de la matiere, ni par conséquent de l'étendue, comme s'il étoit nécessaire pour concevoir l'étendue de concevoir des parties fortement liées les unes aux autres, & non pas simplement situées les unes auprès des autres.

20. Il est aussi-bien étrange, que M. Locke assure, que nous avons une idée claire de la cohésion des parties solides au §. 30., après avoir employé plusieurs des paragrafes précédents à prouver, *qu'on ne peut point savoir en quoi consiste cette cohésion*: qu'il y dise aussi qu'on a une idée claire de l'impulsion, & de la puissance de mouvoir, qu'il attribue à l'esprit, après avoir dit expressément au §. 28., que nous ne concevons point comment le mouvement passe d'un corps à un autre, ni comment l'esprit met en mouvement, ou arrête le corps par la pensée. Si ce ne sont pas là des contradictions visibles, j'en laisse le jugement aux Partisans mêmes de M. Locke.

21. Si M. Locke s'en tenoit constamment à ses propres maximes, & entr'autres à celle-ci, qui est le fondement de tout son ouvrage, que nos connoissances ne s'étendent point au delà de la sensation, & de la réfléxion, il ne devroit assurer sur la communication du mouvement d'un corps à un autre, que ce que la sensation nous découvre. Nous voyons que quand un corps en mouvement en rencontre un autre, celui-ci se meut selon certaines loix; tout de même que nous voyons l'eau monter en une pompe, quand on éleve le piston. Mais nous ne voyons pas que le corps, qui heurte l'autre, soit la cause de son mouvement par une puissance, ou efficace,

qui

qui soit en lui, non plus que nous ne voyons pas la puissance d'élever l'eau dans le piston. Ainsi comme on se tromperoit en jugeant plus qu'on ne voit au sujet de l'eau, qui s'éleve dans la pompe, en attribuant au piston la puissance de l'élever par quelque vertu attractive, on se trompe aussi en jugeant plus qu'on ne voit, en attribuant aux corps une puissance, ou efficace réciproque pour se mouvoir, & s'arrêter. Il en est de même de cette prétendue puissance, qu'on attribue à l'Ame de mouvoir, & d'arrêter son corps par la pensée. L'expérience, & la réfléxion nous font connoître, que quelquefois notre corps se meut, ou s'arrête, selon que nous le voulons; mais cette expérience ne laisseroit pas que d'avoir lieu, quand même l'Ame ne seroit que la cause occasionnelle de ce qui arrive au corps. Vouloir donc en vertu d'une telle expérience attribuer à l'Ame une vraie puissance de mouvoir le corps, c'est porter son jugement au delà de ce que la sensation, & la réfléxion nous découvrent: assurer de plus qu'on a une idée claire d'une telle puissance, c'est se tromper, & se contredire ouvertement.

22. Il est d'autre part des Philosophes, qui prenant le sentiment intérieur, que chacun a de sa propre pensée pour une idée claire, pensent avoir une idée aussi claire de la substance de l'Ame, que de celle du corps, ou de l'étendue. Entre ceux-ci, on peut compter la plupart des Carthésiens, & entr' autres l'Auteur de l'art de penser. Dans la premiere partie de cet excellent Ouvrage chap. 9. il est dit „ que l'idée que „ chacun a de soi-même, comme d'une chose, qui pense, est „ très-claire, & de même aussi l'idée de toutes les dépendances de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, désirer, sentir, imaginer. *Mais plus bas il est dit que* „ les idées, que nous avons des qualités sensibles, comme des „ couleurs, des sons, des odeurs, des gouts, du froid, du „ chaud, de la pesanteur &c., comme aussi des appetits de „ la faim, de la soif, de la douleur corporelle, sont des idées „ obscures, & confuses.

23. Cependant à bien suivre les principes de cet Auteur, si nous

ſi nous avions une idée claire de la ſubſtance de l'Ame, nous devrions auſſi avoir une idée claire, & diſtincte de toutes ces qualités ſenſibles: car, ſelon cet Auteur, tout mode n'eſt autre choſe que la ſubſtance même, en tant qu'elle éxiſte d'une certaine maniere; d'où il ſuit qu'il eſt impoſſible d'avoir une idée obſcure, & confuſe d'un mode, pendant qu'on a une idée claire, & diſtincte de la ſubſtance, dont il eſt mode. Dès qu'on a une idée claire de l'étendue, il eſt impoſſible d'avoir l'idée d'aucune figure, qu'on ne connoiſſe clairement, & diſtinctement, que cette figure ne peut convenir qu'à l'étendue: les couleurs, les ſons, les odeurs &c. étant donc des modes de l'Ame, ſi on avoit une idée claire, & diſtincte de la ſubſtance de l'Ame, il ſeroit impoſſible qu'on eût quelque idée que ce ſoit de ces modes, qu'on ne reconnût par une vue immédiate qu'ils conviennent à l'Ame; & les préjugés de notre enfance n'auroient jamais été capables de nous les faire attribuer aux corps.

24. Il eſt donc mieux de dire avec le P. Malebranche, que nous avons un ſentiment vif de notre penſée, & de ſes dépendances; car il eſt de la nature de l'Ame de ſe ſentir elle-même. Mais ce ſentiment vif, que quelques-uns prennent pour une idée claire, ne nous repréſente pas la nature de ces choſes, & par conſéquent on ne peut, à proprement parler, l'appeller une idée claire. Mais il faut ici bien faire attention à cette judicieuſe remarque du P. Malebranche, que quoique nous n'ayions pas une connoiſſance ſi parfaite de la nature de l'Ame, que de celle de l'étendue; cependant le ſentiment intérieur, que nous en avons, ſuffit pour nous faire connoître plus diſtinctement l'éxiſtence de notre Ame, que nous ne pouvons connoître celle du corps. Je penſe, donc je ſuis. Rien n'égale une telle évidence, quoique je ne connoiſſe pas ma nature, en tant que je penſe. Mais quoique je connoiſſe fort évidemment la nature, & les propriétés de l'étendue, ce n'eſt pourtant qu'à force de raiſonnement, que je puis me convaincre de ſon éxiſtence. „ Et cela peut ſervir à accommoder

„ moder les différents sentiments de ceux, qui disent qu'il n'y „ a rien qu'on connoisse mieux que l'Ame, & de ceux, qui „ assurent qu'il n'y a rien qu'ils connoissent moins.

CHAPITRE IV.

De la connoissance par conjecture.

1. *Objection unique de M. Locke: Que les conjectures ne regardent que l'éxistence, & non la nature des choses.* 2. *Fausseté de cette doctrine.* 3. *Réfutée par les conjectures mêmes, que M. Locke propose touchant la nature des Esprits.*

1. Monsieur Locke ne fait qu'une objection contre la quatriéme maniere de connoître les choses, savoir par conjecture, & qui est celle, par laquelle nous connoissons les Ames des autres hommes, & les intelligences pures. C'est-à-dire, *reprend M. Locke*, nous ne les connoissons point du tout; mais nous croyons seulement qu'il est probable, que de tels Etres éxistent *in rerum natura*. Cela me paroit hors d'œuvre, & l'Auteur semble s'écarter de son sujet, qui à mon avis étoit d'éxaminer, quelles sont les idées, que nous avons, & d'où nous les avons.

2. Je ne comprends pas, où peut être appuyée la prétention de M. Locke, que nos conjectures ne doivent rouler que sur l'éxistence des choses, & non sur leur nature. Le P. Malebranche dit, que nous conjecturons, que les autres esprits pensent, & veulent à peu près, comme nous pensons, & nous voulons. Je voudrois savoir pourquoi une telle conjecture ne pourroit avoir lieu, quand même on regarderoit ces autres esprits, comme simplement possibles, & non comme éxistants. Il est donc certain, que nos conjectures ne regardent pas seulement l'éxistence des choses, mais aussi leur nature, & il n'est pas moins certain, que toutes celles, que nous pouvons faire sur les esprits, regardent plutôt leur nature, que leur

éxistence,

éxiſtence, qui nous eſt revelée dans les Ecritures. Le P. Malebranche ne s'écarte donc point ici de ſon ſujet, en diſant, que nous ne pouvons connoître les autres intelligences, ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, ni par ſentiment intérieur; puiſqu'il eſt de ſon ſujet d'éxaminer ce qu'on peut, & ce qu'on ne peut pas connoître par idée. Et il ne s'enſuit pas de là, comme le prétend M Locke, que le mot d'Ange, ou d'Eſprit ſoit un ſon ſans ſignification; puiſqu'on y attache l'idée d'une ſubſtance en général, qu'on croit être à peu près ſemblable à celle, qui penſe en nous.

3. Mais ce qui fait voir, que M. Locke n'a pu, ſans ſe donner tort à lui-même, avancer qu'en connoiſſant les Eſprits par conjecture, on ne les connoit point du tout, c'eſt la conjecture qu'il propoſe l. 2. chap. 23. p. 13. de l'entendement ſur leur maniere de connoître. Il eſt vrai qu'il l'appelle biſarre, & qu'il demande pardon au Lecteur de la liberté, qu'il prend de lui propoſer une penſée ſi extravagante; mais il ne laiſſe pas que de la propoſer. Il dit donc „ que „ nous avons quelque ſujet de penſer, que les Eſprits peuvent „ s'unir à des corps de différente groſſeur, figure, & confor- „ mation de parties, & que leur avantage ſur nous conſiſte „ en ce qu'ils peuvent ſe former des organes de ſenſation, „ qui conviennent juſtement à leur préſent deſſein. Car com- „ bien un homme ſurpaſſeroit-il tous les autres en connoiſ- „ ſance, qui auroit ſeulement la faculté de changer de telle „ ſorte la ſtructure de ſes yeux, que le ſens de la vue de- „ vint capable de tous les différents degrés de viſion, que le „ ſecours des verres nous a fait connoître? Il ajoute que quelque biſarre que ſoit cette penſée, il doute que nous puiſſions imaginer, comment les Anges viennent à connoître les choſes, autrement que par cette voie, ou par quelque autre ſemblable. Voila donc que M. Locke propoſe, auſſi bien que le P. Malebranche des conjectures ſur la nature; & les facultés des Anges, avec cette différence, que le P. Malebranche ſachant que notre eſprit ne dépend pas eſſentiellement des

organes

organes corporels pour l'exercice de ses facultés, mais seulement par l'institution du Créateur, comme le dit S. Augustin, il croit que les facultés des Anges sont à peu près semblables à nos facultés purement spirituelles, au lieu que M. Locke voudroit, je ne sais par quelle raison, que la connoissance des Anges fût attachée à l'action des corps sur leurs organes corporels.

SECTION NEUVIEME

Défense des éclaircissements du P. Malebranche sur la nature, & l'origine des idées contre l'éxamen de M. Locke.

1. *Difficulté de M. Locke touchant l'immutabilité des idées.* 2 *Que dans le systême de M. Locke plusieurs idées, & entr' autres celle de Dieu, ne sont que des productions capricieuses de l'Esprit, de la justesse desquelles il est impossible de s'assurer.* 3. *Suite de la difficulté de M. Locke.* 4. *Que dans le systême de M. Locke les idées de Morale ne sont aussi que des productions capricieuses de l'Esprit.* 5. *Immutabilité des idées de Morale fondée sur la raison universelle dans le systême du P. Malebranche.* 6. *Premiere objection de M. Locke contre cette raison universelle, qu'elle n'est que la puissance de comparer les idées.* 7. *Réponse; que la puissance de comparer les idées suppose la raison universelle dans le sens du P. Malebranche.* 8 *Deuxiéme objection de M. Locke contre la raison universelle; que Dieu ne raisonne pas.* 9. *Réponse; en quel sens la raison convient à Dieu.* 10. *Troisiéme objection de M. Locke contre la raison universelle; que l'Ame connoîtroit par la connoissance même de Dieu.* 11. *Réponse.* 12. *Quatriéme objection de M. Locke; que la raison universelle ne signifie que les rapports des choses.* 13. *Réponse.* 14. *Cinquiéme objection de M. Locke; que ce que Dieu contient, n'est intelligible qu'à Dieu même.* 15. *Réponse.* 16. *Confirmée par l'objection même de M. Locke.*

17. Difficulté de M. Locke contre la doctrine du P. Malebranche, que les essences des choses qu'on connoit, on les connoit en Dieu. 18. Réponse. 19. Equivoque de M. Locke au sujet des perfections de Dieu, qui représentent les Etres finis. 20. Suite de la difficulté de M. Locke fondée sur la varieté des sentiments des Philosophes, touchant l'essence de la matiere. 21. Que tous les hommes ont la même idée de l'essence du corps, quoiqu'ils en jugent différemment. 22. Preuve contre M. Locke, que l'essence du corps n'est autre que l'étendue. 23. Que M. Locke raisonne sur l'essence de la matiere, comme les Scholastiques sur l'essence des modes. 24. Réponses aux trois dernieres objections de M. Locke, & conclusion de l'ouvrage.

1. APrès avoir éxaminé, comme on vient de le voir, le sentiment du P. Malebranche, qu'on voit toutes choses en Dieu, tel qu'il est exposé dans la deuxiéme partie du troisiéme Livre de la Recherche de la vérité, M. Locke passe aux éclaircissements de cet Auteur sur les idées. „ L'Auteur y avance, *dit-il*, une chose, que je n'entends pas bien, „ savoir qu'il est certain que les idées des choses sont immuables; car comment puis-je savoir, que la peinture d'une „ chose ressemble à cette chose, tandis que je n'ai jamais „ vû la chose même. Si ces mots ne signifient pas, que les „ idées sont des représentations vraies, & immuables des „ objets qu'elles nous représentent, je ne vois pas à quoi ils „ peuvent servir.

2. Mais en ce cas je trouve M. Locke bien plus embarrassé, que le P. Malebranche au sujet de l'immutabilité de plusieurs idées, qu'il appelle complexes, & modes mixtes, & sur tout de celle de Dieu, qui est la plus importante de toutes. Si je demande à M. Locke, comment je puis arriver à connoître Dieu, il me répond que c'est en m'en formant l'idée. Si je demande encore, comment dois-je m'y prendre pour former cette idée? Assemblez, me répond-il, les idées simples d'éxistence, de durée, de plaisir, de bonté, de puissance, que la

sensation,

fenfation, & la réfléxion vous ont fournies; ajoutez à toutes, l'idée de l'infini, ce qui en réfultera fera un mode mixte, qui fera l'idée même de Dieu, & par le moyen de cette idée vous connoîtrez ce que c'eft que Dieu. Mais fi je l'interroge de nouveau, me fervant de fa propre interrogation, & que je lui dife, „ comment puis-je favoir que la peinture, ou la repré„ fentation d'une chofe reffemble à cette chofe, tandis que „ je n'ai jamais vû la chofe même? Que pourra jamais me répondre M. Locke? N'eft-il pas auffi extravagant de prétendre qu'un peintre, qui n'a jamais vû les habitants de Saturne, pût faire un portrait de ces habitants, & les connoître au jufte par le moyen de ce portrait? Si pour juger donc de la jufteffe, ou de la vérité d'une repréfentation, il faut pouvoir confronter cette repréfentation avec la chofe même, n'eft-il pas évident que pour s'affurer, fi le mode mixte qu'il plait à M. Locke d'appeller idée de Dieu, en eft une vraie repréfentation, il faudroit pouvoir connoître Dieu d'une vue immédiate, & comparer enfuite ce mode mixte avec l'Etre de Dieu connu immédiatement en lui-même? Jufques là chacun fera en droit de douter, que le mode mixte formé par M. Locke foit une vraie repréfentation de la Divinité. Chaque Philofophe, le Platonicien, le Stoïcien, l'Epicurien pourra foûtenir avec autant de raifon que M. Locke, que l'idée, qu'il donne de la Divinité, eft la plus vraie, & la plus jufte: ou pour mieux dire, ni M. Locke, ni aucun de ces Philofophes ne peut prétendre, que la repréfentation, qu'il s'eft faite de la Divinité, vaille mieux que toute autre, non plus que de vingt peintres, qui auroient fait féparément, chacun felon fa maniere de penfer le portrait des habitants de Saturne, aucun ne feroit en droit de prétendre, que fon portrait dût reffembler à ces habitants.

3. Mais, continue M. Locke, fi ce n'eft pas là le fens des paroles du P. Malebranche, elles ne peuvent fignifier autre chofe, fi non qu'une idée fera invariablement la même, tandis qu'elle reviendra la même dans l'efprit; ou bien que la même idée fera toujours la même idée.

4. A ne regarder que ce, qui eſt rapporté ici du ſentiment du P. Malebranche par M. Locke, il paroit que la doctrine de cet Auteur ſur l'immutabilité des idées, eſt non ſeulement inutile, mais de plus, ridicule. Cependant ſi on prend la peine de lire cet éclairciſſement, on y trouvera un excellent diſcours, qui établit de la maniere la plus évidente, l'immutabilité des vérités de la Morale, contre les opinions monſtrueuſes de tant de Philoſophes anciens, & modernes, qui ne reconnoiſſent aucune différence eſſentielle, & intrinſeque entre le juſte, & l'injuſte. Le P. Malebranche fait voir, que cette différence eſt une conſéquence néceſſaire de ſes principes ſur les idées; je veux dire qu'on ne peut reconnoître, qu'on voit toutes choſes en Dieu, ſans reconnoître auſſi qu'on y voit l'ordre éternel, qui eſt la loi naturelle, & la regle immuable de toutes les intelligences. C'eſt ce qu'on pourroit démontrer ſans beaucoup de peine, ſi c'en étoit ici le lieu. Mais cette immutabilité des vérités de la Morale, comment peut-elle trouver place dans le ſyſtême de M. Locke, où les idées des vertus, & des vices ne ſont que des modes mixtes, qui formés par l'entendement ſans aucun archetype extérieur, ne peuvent être que des productions purement arbitraires de l'eſprit. Voyez M. Locke l. 2. chap. 22. p. 9., & chap. 31. & 32., comme auſſi l. 4. chap. 4. p. 5. & 7. M. Locke a bien ſenti cette difficulté; il a même voulu y aller au devant l. 4. ch. 4. p. 9. mais avec quel ſuccès! Tout ce qu'il fait dire, c'eſt qu'en attachant une certaine ſignification aux mots de juſte, & d'injuſte, de vertu, & de vice, d'homicide, ou de reconnoiſſance, quand même on changeroit les noms, on ne changeroit pas pour cela les choſes; de même qu'on ne changeroit rien à la Géométrie, en changeant le nom de cercle en celui de quarré. Mais ce n'eſt pas là de quoi il s'agit: il ne s'agit pas, dis-je, de cette confuſion paſſagere, & bien facile à éclaircir, que pourroit cauſer un renverſement capricieux dans les mots déja employés par l'uſage à ſignifier les idées de la Morale. Il s'agit de ſavoir pourquoi l'action d'enlever à

autrui

autrui ſon bien, malgré lui, qu'on l'appelle juſte, ou injuſte, eſt une action blâmable, dont on doit s'abſtenir, & qui merite d'être punie: pourquoi au contraire l'action de rendre à autrui ce qui lui appartient, qu'on l'appelle juſte, ou injuſte, eſt un devoir, dont il faut s'acquiter, & qui mérite louange, & récompenſe. M. Locke avoue, que la bonté, & la méchanceté de ces actions dépend de la convenance, ou diſconvenance, qu'elles ont avec la loi naturelle. Mais cette Loi naturelle indépendamment de la révélation, comment peut-elle être connue par les Hommes dans le ſyſtême de M. Locke? Ce n'eſt que par une idée de formation. Voyez Locke l. 2. chap. 28. p. 14., & cette idée de formation n'ayant aucun archetype extérieur connu d'ailleurs, auquel on puiſſe la rapporter, ne peut être elle-même, ſelon ſes principes, qu'une production arbitraire de l'eſprit: ce qui juſtifie pleinement toutes les différentes opinions, qui ont partagé les Philoſophes au ſujet de la Morale.

5. Le P. Malebranche prouve au contraire d'après S. Auguſtin, que tous les Hommes participent à une raiſon univerſelle, qui comprend toutes les idées, & tous leurs rapports. Je vois qu'aucun nombre quarré, ne peut être double d'un autre nombre quarré, & qu'il faut préférer ſon ami à ſon chien. Et je ſuis certain qu'il n'y a point d'homme au monde, qui ne le puiſſe voir auſſi bien que moi. „ Or ſi nous „ demeurons tous deux d'accord, dit S. Auguſt. Conf. l. 12. „ c. 25., que ce que vous dites eſt véritable, & que ce que „ je dis, l'eſt auſſi, dites-moi, je vous prie, ou le voyons „ nous? Je ne le vois point ſans doute dans vous, ni vous „ dans moi; mais nous le voyons tous deux dans l'immuable „ vérité, qui eſt au deſſus de nous. Cette raiſon eſt infinie. L'eſprit ne peut douter que l'idée, qu'il a de l'eſpace, ne ſoit inépuiſable, comme il a été prouvé ci-deſſus; or cette infinité peut bien être dans l'objet immédiat, que l'eſprit apperçoit, mais non pas dans l'eſprit même. Cette raiſon eſt néceſſaire, & indépendante. „ Nous concevons, dit le P. Malebranche

„ branche, que Dieu ne peut agir, que selon cette raison, „ & qu'il faut qu'il la consulte, & qu'il la suive. Or Dieu „ ne consulte que lui-même, il ne dépend de rien. Cette rai- „ son n'est donc pas distinguée de Dieu même. *Nous voyons clairement, que Dieu ne peut punir l'innocence, ou récompenser le crime, qu'il ne peut desapprover le culte qui l'honore, ou approuver les blasphêmes, & les superstitions de l'idolatrie.* „ Nous „ voyons donc la regle, la raison, l'ordre de Dieu: car quelle „ autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lors- „ que nous ne craignons point de dire, que Dieu est obligé „ de la suivre.

Je n'ai rapporté ce peu de passages de l'éclaircissement du P. Malebranche cité par M. Locke, que pour mettre le Lecteur en état de juger de la force des objections, qu'il fait ensuite sur cette raison universelle, que tous les Hommes consultent, selon S. Augustin, & le P. Malebranche.

6. „ A l'égard de cette raison universelle, *dit M. Locke*, „ qui éclaire tout Homme, & à laquelle tous les Hommes „ participent, elle n'est autre à mon avis, que la puissance, „ qu'ont tous les Hommes de comparer leurs différentes idées „ ensemble, & de trouver par le moyen de cette comparaison „ les relations qu'il y a entr'elles.

7. Mais cette puissance, qu'ont les Hommes de comparer leurs différentes idées pour en découvrir les rapports, suppose une raison universelle, qui leur présente ces idées: car il a déja été prouvé, que les idées sont distinguées de l'entendement, qui les apperçoit. L'esprit apperçoit dans cette raison des rapports, qui tiennent de l'infini, comme on le voit dans les incommensurables; & il entrevoit cette infinité, quoiqu'il n'acheve pas de la comprendre. Or cela ne pourroit être, si les idées. ou les objets immédiats de sa pensée, qu'il compare entr'eux, n'étoient en eux-mêmes actuellement infinis. Car les rapports ne sont rien par eux-mêmes, ils ne sont que les choses mêmes, qui se rapportent l'une à l'autre. Donc ce n'est pas en lui, ni en aucune de ses puissances, que l'esprit

peut

peut connoître les idées, & leurs rapports; mais dans la sagesse même de Dieu, qui est commune à tous les Esprits. Et certainement quand je sais par démonstration géométrique; que les asymptotes approchent de plus en plus de l'hyperbole, & ne la touchent jamais, je ne puis douter que Dieu ne voie lui-même ce que je vois; & quoique Dieu comprenne parfaitement, & mésure par sa compréhension cet espace infini, dans lequel je conçois que ces lignes peuvent toujours s'approcher, sans jamais s'atteindre, ce que mon esprit ne sauroit faire, cependant il est certain, que ce que j'apperçois, n'est pas un objet différent de celui, que Dieu voit lui-même, puisque c'est la même vérité. Or Dieu ne connoit rien qu'en lui-même, & par les idées qu'il a en lui. Donc pour connoître le même objet, la même vérité, il faut que Dieu me découvre ces idées qu'il a en lui. Et c'est ainsi que l'esprit peut appercevoir l'infini, & connoître, que l'objet immédiat de sa perception est réellement infini; & s'il ne peut comprendre entiérement l'infini, c'est qu'étant fini, il ne peut l'appercevoir que d'une maniere finie, au lieu que Dieu étant infini, sa perception est aussi infinie, & il connoit l'infini, autant qu'il est connoissable, & dans toute son étendue.

8. Cependant M. Locke assure qu'il ne peut point convenir, que la raison universelle, & infinie, à laquelle tous les Hommes participent, soit la raison de Dieu même. ,, 1. Parcequ'il ,, me semble, dit il, qu'on ne peut pas dire en quelque sens ,, que ce soit, que Dieu raisonne; car il voit toutes choses d'un ,, seul coup d'œil.

9. Monsieur Locke a-t-il pu équitablement croire, que le P. Malebranche parlant de la raison universelle, & infinie, qu'il dit être en Dieu, ait voulu attribuer à cet Etre Suprême une faculté de passer de connoissance en connoissance, comme on la trouve dans les Hommes? M. Locke définit quelque part la raison, que c'est la faculté de découvrir la vérité, c'est-à-dire, de connoître les rapports qu'il y a entre les idées, & de les comparer. Le raisonnement n'est non plus de la part

de

de l'entendement, que la perception de quelques rapports par le moyen de quelques autres rapports déja connus. Ce n'eſt donc pas de paſſer d'une connoiſſance à l'autre, ce qui conſtitue l'eſſence de la raiſon. Un Mathématicien, qui voit d'un coup d'œil une ſuite de rapports, qu'un commençant ne peut découvrir qu'avec beaucoup de peine, paſſant de l'un à l'autre enſuite de ſon attention, qui eſt, comme on l'a déja dit, la cauſe occaſionnelle de la découverte des idées; ce Mathématicien, dis-je, qui voit cette ſuite de vérités d'un coup d'œil, ne les voit-il pas par le moyen de ſa raiſon, & ne doit-on pas attribuer à une plus grande perfection de ſa raiſon de les voir d'un coup d'œil, que de les voir l'une après l'autre? Pourquoi donc ne peut-on pas appeller raiſon de Dieu cette ſageſſe infinie, par laquelle il connoit parfaitement toute vérité, cette ſageſſe, qui comprend toutes les idées, & qui en voit tous les rapports? L'Ecriture Sainte n'authoriſe-t-elle pas elle-même une telle expreſſion? L'Homme participe donc à la raiſon univerſelle en ce ſens, que l'objet immédiat de ſa perception, & de ſa connoiſſance eſt la raiſon même de Dieu, en tant qu'elle contient les idées des choſes, & leur rapport. Cette faculté d'appercevoir ces idées, & ces rapports, c'eſt la raiſon particuliere de l'Homme. Chaque Homme a ainſi ſa raiſon particuliere, qui lui eſt propre; & tous les Hommes ont la même raiſon univerſelle pour objet immédiat de leur raiſon particuliere. Cette raiſon univerſelle eſt l'immuable vérité, qui, ſelon S. Auguſtin l. de v. rel. c. 55. préſide à tous les Eſprits ſans l'entremiſe d'aucune créature.

10. „ Mais. 2. Si le P. Malebranche entend, que nous „ conſultons l'entendement de Dieu, c'eſt de quoi je ne ſau„ rois convenir non plus. Dieu m'a donné mon propre en„ tendement, & je ſerois préſomptueux, ſi je ſuppoſois que „ j'apperçois quelque choſe par l'entendement Divin, que je „ vois avec ſes yeux, que je participe à ſa connoiſſance.

11. C'eſt le ſentiment commun de la plupart des Philoſophes, d'Epicure, de Platon, de S. Thomas, de Scot, de

tous

tous les Scholastiques, du P. Malebranche &c. que les idées sont des Etres distingués de l'entendement, qui les apperçoit. Mais au lieu qu' Epicure a cru, que les idées sont des corps détachés de la superficie des objets, & que les Scholastiques croient encore que ce sont des especes matérielles, spiritualisées par l'intellect agent, Platon, & le P. Malebranche croient que ces idées sont en Dieu, & qu' elles sont par conséquent la sagesse, l' entendement, & l'Etre même de Dieu. Mais de là s' ensuit-il que je voie avec les yeux de Dieu, & que j'apperçoive par son entendement dans le sens, que M. Locke l'entend ici? Bien loin de là, s' il faut que les idées agissent sur mon entendement, pour que je les apperçoive, il s'ensuit que cette perception, qui est une passion de mon Ame, est toute en moi, qu' elle m' est propre, & qu' elle n' est en aucune façon la connoissance même de Dieu. Mais comme cette perception est causée en moi par les idées, qui sont en Dieu, & qui affectent actuellement mon esprit, il est toujours vrai de dire, que je ne puis rien connoître, que par l' union intime de mon esprit avec Dieu, qui renferme toutes choses d'une maniere intelligible, & qui, selon cet attribut, peut être appellé la raison objective, universelle, infinie, immuable de toutes les intelligences. Monsieur De-Voltaire n'entendoit pas mieux le sentiment du P. Malebranche, quand il avance lettr. philos. sur Locke, „ que le P. Malebranche dans ses illusions „ sublimes ne doutoit pas, que nous ne vissions tout en Dieu, „ & que Dieu, pour ainsi dire, ne fût notre Ame. 3. Il n'y a point de Chrêtien qui ne croie fermement, que les Bienheureux voient tout en Dieu; mais de là s'ensuit-il que Dieu soit l'Ame, ou l'entendement des Bienheureux.

12. „ Que si enfin, *poursuit M. Locke*, cette raison infinie, „ que nous consultons, ne signifie que ces relations infinies, „ immuables des choses entr'elles, dont nous découvrons quelques-unes avec assez de peine, ce que l' Auteur a dit, est „ vrai; mais je ne vois pas qu'il fasse beaucoup à sa doctrine, qu' on voit toutes choses en Dieu, & que si nous ne

„ voyons pas toutes choſes par l'union naturelle de nos eſprits „ avec la raiſon univerſelle, & infinie, nous n'aurions pas la „ liberté de penſer à toutes choſes.

13. Et moi tout au contraire je penſe, que ſi la raiſon univerſelle conſiſte dans les rapports infinis, & immuables des choſes entr'elles, en tant qu'ils peuvent être connus par l'eſprit, cette raiſon ne peut être qu'en Dieu. En effet les rapports ne ſont que les choſes mêmes, qui peuvent être comparées entr'elles. Et comme ces choſes ne ſont point intelligibles par elles-mêmes, puiſqu'elles ne peuvent agir ſur l'eſprit; il faut qu'elles ſoient repréſentées à l'eſprit par une autre choſe, qui les contienne d'une maniere intelligible. Or il n'y a que Dieu, qui puiſſe renfermer d'une maniere intelligible cette infinité de choſes, entre leſquelles on peut découvrir des rapports infinis. Donç &c. quant à la liberté de penſer à toutes choſes, que le Pere Malebranche dit qu'on n'auroit pas, ſi l'eſprit n'étoit uni à la raiſon univerſelle, & infinie, il en a été parlé plus haut, & on croit d'y avoir éclairci les difficultés de M. Locke.

14. „ Pour éclaircir encore davantage cette raiſon univer- „ ſelle, *continue M. Locke*, l'Auteur nous dit, *qu'il eſt certain* „ *que Dieu renferme en lui-même d'une maniere intelligible les* „ *perfections de tous les Etres, qu'il a créés, ou qu'il peut* „ *créer* d'une maniere, qui ſoit intelligible à Dieu même, „ d'accord, mais qui ſoit intelligible à nous, qui ſommes des „ Hommes, c'eſt ce que je ne trouve pas.

15. C'eſt au Lecteur à juger, ſi cela a été, ou n'a pas été prouvé par tout ce qui a été dit juſqu'ici. Mais ce qu'il y a d'admirable, c'eſt „ que M. Locke ne trouve pas, que „ ce que Dieu renferme, nous ſoit intelligible: à moins que, „ comme il ajoute immédiatement, par renfermer les perfe- „ ctions de toutes les créatures, on n'entende qu'il n'y a „ aucune perfection dans quelque créature que ce ſoit, qui „ ne ſoit plus grande en Dieu, ou bien qu'il y a en Dieu „ un plus grand degré de perfection, que ne feroit l'aggregé

de

„ de toutes les perfections de toutes les créatures mises „ ensemble.

16. Si tout ce discours n'est pas un pur galimathias, & si cet *à moins que* signifie quelque chose; il s'ensuit que les choses, que Dieu renferme, sont intelligibles à nous aussi, qui sommes des Hommes, pourvu qu'il soit vrai qu'il n'y a aucune perfection dans quelque créature que ce soit, qu'il n'y en ait une plus grande en Dieu; ou qu'il y ait en Dieu un plus grand degré de perfection qu'en toutes les créatures ensemble. Or est-il que rien n'est plus vrai que l'une, & l'autre de ces propositions. Donc la condition, qui est nécessaire, pour que les choses, que Dieu renferme, nous soient aussi intelligibles, & que M. Locke donne à entendre par cette particule *à moins que*, se trouvant vérifiée, il s'ensuit que rien ne manque, pour que ces choses nous soient aussi intelligibles à nous, qui sommes des Hommes.

17. Voici puis un assez long discours de M. Locke, qui fera connoître de plus en plus l'attention, qu'il s'est donnée pour bien entendre les pensées de l'Auteur qu'il éxamine: „ & quand même, dit-il, ce que l'Auteur ajoute immédiate- „ ment après, que c'est par ces perfections intelligibles, que „ Dieu connoit l'essence de toutes choses, seroit vrai; il ne „ s'ensuivroit pas de là, ni de quelque autre chose qu'il ait „ encore dite, que ces perfections de Dieu, qui renferment „ les perfections de toutes les créatures, soient les objets im- „ médiats de l'esprit de l'Homme, de maniere que l'Homme „ puisse voir dans ces perfections les essences des créatures. „ Car je demande, dans quelle perfection de Dieu est-ce qu'on „ voit les essences d'un cheval, ou d'un âne, d'un serpent, „ ou d'un pigeon, de la ciguë, ou du persil? Pour moi „ j'avoue que je ne vois pas l'essence d'une seule de ces cho- „ ses dans aucune des perfections de Dieu, dont j'aie quel- „ que idée. Car en effet je n'en vois l'essence en nul sens, „ ni ne comprends pas en quoi elle consiste. C'est pourquoi „ je ne comprends pas non plus la force de cette conclusion

„ de l'Auteur. Donc les idées, ou les perfections, qui ſont en „ Dieu, leſquelles nous repréſentent ce qui eſt hors de Dieu, „ ſont abſolument néceſſaires & immuables.

18. Le P. Malebranche prouve en cet endroit de ſon éclairciſſement contre pluſieurs Philoſophes, & entr' autres contre M. Deſcartes, que les vérités, qui ne ſont autres que les rapports entre les idées, ſont abſolument néceſſaires, & immuables, & que ce n'eſt pas par une volonté libre, que Dieu, comme ſouverain Législateur, a établi ces vérités; & voici comment il le prouve, ſelon ſes principes. „ Il eſt certain „ que Dieu renferme en lui-même d'une maniere intelligible, „ les perfections de tous les Etres qu'il a créés, ou qu'il peut „ créer, & que c'eſt par ces perfections intelligibles qu'il „ connoit l'eſſence de toutes choſes, comme c'eſt par ſes propres „ volontés qu'il connoit leur éxiſtence. Or ces perfections „ ſont auſſi l'objet immédiat de l'eſprit de l'Homme, pour les „ raiſons que j'en ai données. Donc les idées intelligibles, ou les „ perfections, qui ſont en Dieu, leſquelles nous apprennent „ ce qui eſt hors de Dieu, ſont abſolument néceſſaires, & im- „ muables. Or les vérités ne ſont que les rapports, qui ſont „ entre ces Etres intelligibles &c. Donc les vérités ſont im- „ muables, auſſi-bien que les idées.

Examinons tant ſoit peu ce diſcours du P. Malebranche, & comparons-le avec la Critique de M. Locke. Le P. Malebranche dit, que Dieu voit les eſſences des choſes, parceque toute la perfection, qu'il y a dans les créatures, ſe trouve d'une maniere intelligible dans ſon eſſence. On ne peut douter de cette vérité, dès qu'on convient que Dieu ne tire ſes connoiſſances, que de lui-même, & qu'il a connu toutes choſes de toute éternité. Cependant M. Locke paroit avoir peine à paſſer cette propoſition, & ſe contente de dire: *quand même cela ſeroit vrai*.

Secondement le P. Malebranche dit, que ces perfections intelligibles des choſes, qui ſont en Dieu, ſont les idées de ces mêmes choſes, c'eſt-à-dire, les objets immédiats, qui les repré-

représentent à l'esprit, pour les raisons qu'il en a données : M. Locke dit qu'il ne paroit par aucune chose, que le P. Malebranche ait encore dite, que cela soit ainsi. C'est au Lecteur à en juger, après avoir lu ce qui en a seulement été dit en cet ouvrage.

Monsieur Locke demande de plus en quelle perfection de Dieu on voit l'essence d'un cheval, d'un âne &c., & il ajoute qu'il ne voit ces essences en aucune perfection de Dieu, dont il ait l'idée, & qu'en un mot il ne les voit point en aucun sens. Ces paroles font voir que M. Locke a cru deux choses, qui sont autant fausses, qu'elles sont éloignées du sentiment du P. Malebranche. La premiere est, que de ce qu'il a été dit, que l'objet immédiat de l'esprit, quand il connoit une chose, comme les propriétés des figures, & des nombres &c. qui sont les exemples apportés par le P. Malebranche, n'est autre que la perfection intelligible de cette chose, en tant qu'elle est en Dieu, il paroit en conclure que l'esprit doive voir toutes les perfections intelligibles, qui sont en Dieu, & par conséquent toutes les essences des choses. Or c'est ce qui est faux. Et le P. Malebranche dit lui-même positivement, que quoique nous voyions en Dieu l'idée de l'étendue très-clairement, & très-distinctement, nous ne voyons pourtant pas la configuration intérieure, & la disposition des parties, qui est nécessaire pour qu'il en résulte un cheval, un âne &c., comme il a été remarqué ci-dessus.

19. La seconde chose est, qu'il paroit croire que les perfections intelligibles des créatures, qui sont en Dieu, & qui en représentent l'essence, soient les perfections même de Dieu, comme la toute-puissance, l'éternité &c., qui conviennent à l'Etre Divin pris absolument, & selon ce qu'il est en lui-même; au lieu que ces perfections intelligibles ne sont que l'essence de Dieu prise rélativement, c'est-à-dire en tant qu'elle contient le degré d'Etre, qui répond à une telle espece de créatures. Et c'est apparemment une telle inadvertance, qui a fait dire à M. Locke qu'il a beau consulter les perfections de

Dieu; qu'il n'y fauroit trouver les effences d'un cheval, d'un âne, d'un pigeon, de la ciguë &c.

Enfin de ce que les idées font les perfections intelligibles de chaque chofe renfermées dans l'effence de Dieu, le P. Malebranche en conclut que, comme ces perfections font immuables, & néceffaires, les idées le font auffi; & de là il conclut que les rapports, qui font entre ces idées, doivent auffi être immuables, & néceffaires, & les vérités par conféquent, qui ne font que ces rapports. Je ne fais pas ce qu'on peut trouver d'étrange en un tel raifonnement. Il me paroit concluant contre ceux, qui font dépendre les vérités d'un décret libre de Dieu; & fi M. Locke n'y a rien compris, ce n'eft pas affurément la faute du P. Malebranche.

20. Mais pour mieux confuter encore le fentiment du P. Malebranche, que c'eft en Dieu qu'on voit les effences néceffaires, & immuables des chofes, M. Locke tire un argument de la varieté des fentiments des Philofophes fur l'effence de la matiere. Il fait fur ce fujet un affez long difcours, dont la fubftance eft toute dans ce peu de paroles, où il le conclut, & l'épilogue: ,, l'Auteur voit donc en Dieu une effence du ,, corps, & moi j'en vois une autre: laquelle des deux eft ,, cette effence néceffaire, & immuable du corps, qui eft ,, renfermée dans les perfections de Dieu? Eft-ce celle, que ,, le P. Malebranche voit; eft-ce celle, que je vois moi-même?

21. Je réponds ici hardiment, que quelque foit la nature de nos idées, M. Locke ne voit point une autre effence du corps, que le P. Malebranche, ni que perfonne; mais feulement qu'il en juge différemment. Ainfi quant à la faculté d'appercevoir, qui eft purement paffive, & néceffaire, & qui n'eft point fujette à l'erreur, l'idée du corps eft la même dans l'efprit du P. Malebranche, & dans celui de M. Locke; mais quant à la faculté de juger, qui dépend de la volonté, laquelle fouvent peut fe tromper, & juger différemment de ce, que l'entendement apperçoit, M. Locke, & le P. Malebranche en font un ufage tout-à-fait contraire en ce qui regarde

l'effence

l'eſſence du corps. Je dois donc ici démontrer. 1. Que Monſieur Locke n'a, ni ne peut avoir une autre idée de l'eſſence du corps, que le P. Malebranche, quoiqu'il en juge différemment. 2. Lequel des deux juge de l'eſſence du corps d'une maniere plus conforme à ce qu'il en apperçoit, & par conſéquent lequel des deux juge vrai ou faux.

22. 1. Je dis que M. Locke apperçoit évidemment, que l'étendue peut éxiſter par elle-même, ou qu'elle n'a pas beſoin d'un ſujet, dans lequel elle éxiſte à la maniere des modes, ou accidents. En voici la raiſon. M. Locke conçoit un eſpace pur poſitif, qui éxiſte par lui-même, c'eſt-à-dire, qui n'éxiſte pas dans une autre choſe, comme dans ſon ſujet. Or eſt-il que l'eſpace pur poſitif n'eſt qu'une pure étendue en longueur; largeur, & profondeur dénuée de toute autre qualité. Donc M. Locke apperçoit une étendue, qui éxiſte par elle-même, & qui par là, porte le caractére d'une vraie ſubſtance.

2. Monſieur Locke apperçoit évidemment, que l'étendue eſt de ſa nature impénétrable, ou ſolide. Nous avons vu ci-deſſus, que M. Locke admet entre nos connoiſſances intuitives, & immédiates celle de la connéxion néceſſaire, qu'il y a entre l'idée de l'étendue, & celle de la ſolidité. C'eſt à lui à accorder avec une telle connoiſſance intuitive le jugement qu'il porte ſur l'eſpace pur.

3. Monſieur Locke apperçoit, ou doit appercevoir évidemment, que l'étendue impénétrable peut avoir ſon éxiſtence propre. Car ſi l'on conçoit, que l'étendue préciſément comme telle, éxiſte par elle même, on doit le concevoir auſſi de l'étendue ſolide; car la ſolidité n'ôte pas à l'étendue la propriété d'éxiſter par elle-même. L'étendue ſolide a donc auſſi le caractére d'une vraie ſubſtance.

4. Monſieur Locke apperçoit, ou doit appercevoir évidemment, que dans une étendue longue de trente pieds, les quinze pieds, qui ſont à l'orient ne dépendent en aucune façon des quinze pieds, qui ſont à l'occident, & que par conſéquent les uns peuvent être ſéparés des autres. Il apperçoit donc qu'une telle étendue eſt diviſible.

5. Mon-

5. Monſieur Locke apperçoit, ou doit appercevoir évidemment qu'une partie de l'étendue ne peut être ſéparée de l'autre, ſans qu'elle s'en éloigne. Il apperçoit donc que cette étendue eſt mobile.

6. Monſieur Locke apperçoit évidemment, que ſi on aſſemble en des maſſes différentes les parties de cette étendue, en leur donnant différente groſſeur, différente figure, différente diſpoſition, différents degrés de mouvement, il en pourra réſulter des corps tous ſemblables à ceux, qui compoſent cet Univers avec toutes leurs propriétés, qualités, facultés &c. En effet, c'eſt de cette différente groſſeur, figure, mouvement, liaiſon des parties, que M. Locke fait dépendre la nature, & les propriétés des différents corps. L. 2. c. 8. p. 15. & ſuiv.

Monſieur Locke apperçoit donc évidemment, & tout Homme peut auſſi l'appercevoir, que l'étendue impénétrable, diviſible, mobile, & dont les parties différemment arrangées peuvent faire différents touts, eſt une choſe réelle. Or c'eſt à cette choſe qu'on donne communément le nom de matiere, & de corps en général.

Monſieur Locke apperçoit auſſi, que cette choſe éxiſte par elle-même, comme on l'a vû ci-devant n. 1. & 3. c'eſt-à-dire, qu'elle a ſon éxiſtence propre, & qu'elle n'éxiſte pas dans un ſujet à la façon des modes; il apperçoit outre cela qu'elle eſt le ſoûtien de tous les modes, propriétés, qualités, facultés &c., qui réſultent des différents arrangements de ſes parties n. *6.* Donc ſi l'on donne le nom de ſubſtance à toute choſe, qui a ſon éxiſtence propre, & qui eſt le ſoûtien des propriétés, qualités, & modes de cette choſe, comme M. Locke la définit, il s'enſuit évidemment que M. Locke apperçoit fort bien, que l'étendue impénétrable, à qui tout cela convient, & qu'on appelle du nom de matiere, & de corps en général, eſt une vraie ſubſtance.

Et ſi l'on donne le nom d'eſſence à ce qu'on conçoit, comme de premier dans une ſubſtance, & d'où naiſſent les autres

propriétés,

propriétés de cette ſubſtance, on a fait voir que M. Locke n'a pu du moins que d'appercevoir, que c'eſt de l'étendue, que naiſſent la ſolidité, la diviſibilité, la mobilité, la puiſſance d'être différemment arrangée, & que par conſéquent c'eſt l'étendue, qui eſt l'eſſence de la matiere, & du corps en général.

Monſieur Locke voit donc préciſément ce que voit le P. Malebranche, & ce que je vois moi-même. Mais la différence eſt, que le P. Malebranche, jugeant ſelon ce qu'il voit, affirme que l'étendue eſt l'eſſence du corps; au lieu que M. Locke ayant ſes raiſons, pour ne vouloir pas convenir que l'étendue ſoit l'eſſence du corps, détourne ſon eſprit de l'évidence qui l'éclaire, & ſe jettant ſur certains lieux communs, comme ſur la foibleſſe de l'eſprit humain, il tire de cette foibleſſe une raiſon pour douter de ce qu'il connoit évidemment, comme ſi l'incapacité, où nous ſommes de tout connoître, devoit nous rendre ſuſpect ce que nous connoiſſons par des idées claires, & diſtinctes. Nous l'entendrons dire, que l'eſſence du corps n'eſt point l'étendue, mais un certain ſujet plus caché, dont l'étendue, n'eſt qu'une propriété: qu'il n'eſt pas certain que la matiere ne ſoit capable de penſer: que les qualités, & les facultés des corps naiſſent peut-être de quelque choſe encore plus occulte, que n'eſt la configuration des parties. Mais ce ſujet de l'étendue M. Locke l'apperçoit-il? point du tout. M. Locke aime à faire voir qu'il y a en toutes choſes des propriétés, qui ſont tout-à-fait éloignées de la compréhenſion de l'eſprit humain, & rendre ainſi probables, à la faveur de cette obſcurité, les opinions les plus inſoûtenables.

23. Enfin, on peut dire, que M. Locke raiſonne ſur l'eſſence du corps, comme quelques Péripatéticiens, ſur l'eſſence des modes, ou accidents. Un Péripatéticien voit tout auſſi bien que quelque autre Philoſophe que ce ſoit, qu'en diſpoſant les parties d'un corps de telle façon, que les parties de la circonférence ſoient toutes également éloignées de celle, qui eſt au milieu, & qu'on appelle centre, il en réſulte

essentiellement la rondeur dans ce corps. Il voit donc évidemment, que la rondeur n'est qu'un certain arrangement de parties, & que cet arrangement n'est pas différent des parties arrangées. Il apperçoit donc évidemment ce que c'est que la rondeur. Il en voit l'essence de la maniere la plus claire, & la plus distincte. Cependant, malgré cette évidence, il lui plait de juger, que la rondeur est toute autre chose, que c'est une *entité* réellement distinguée, & séparable du corps rond. Mais ce jugement fait-il qu'il n'ait les mêmes idées, qu'il ne soit éclairé de la même lumiere, qu'il ne participe à la même raison? Bien loin de là, on conçoit fort nettement, qu'il n'a qu'à se rendre à cette raison universelle, & qu'il ne pourra du moins que de redresser son jugement. M. Locke en peut faire autant sur l'essence du corps.

24. Il ne reste plus que trois objections de M. Locke; mais qui ne sont qu'autant de répétitions de celles, qu'il a déja faites. La premiere est de savoir, comment on peut s'assurer, selon les principes du P. Malebranche, de l'éxistence des corps, puisqu'on ne les voit pas immédiatement, & que Dieu nous montre quelquefois les idées des corps, sans qu'ils soient présents, comme il arrive en songe.

Mais cette objection de M. Locke, vaut autant contre lui, que contre le P. Malebranche. Il avoue lui-même l. 4. ch. 4. p. 3. qu'on ne connoit pas les corps immédiatement, & par eux-mêmes, mais par l'intervention de leurs idées; & ici il reconnoit qu'on a quelquefois la sensation des corps, sans que ces corps soient présents. Puis donc qu'il n'y a pas une liaison nécessaire entre l'éxistence des corps, & les sensations qu'on en a, il est impossible de se convaincre par la seule voie des sens, de l'éxistence des corps. C'est pourquoi les Philosophes, qui ont reconnu cette vérité d'aprés Descartes, croient que pour prouver l'éxistence des corps, il faut remonter à la sagesse, à la sainteté, & à la véracité du Créateur. Or je soûtiens qu'on ne tirera de là aucune preuve, qui n'ait aussi-bien lieu dans le sentiment du P. Malebranche, qu'en tout autre systême.

La seconde difficulté est sur ces paroles du P. Malebranche, que nous voyons dans les perfections de Dieu les essences nécessaires, & immuables des choses. M. Locke demande qu'on lui explique ce que c'est que l'essence de l'eau, d'une rose, & d'un lion, qu'il ne voit aucunement ni en Dieu, ni hors de Dieu.

Les paroles du P. Malebranche ainsi detachées peuvent avoir deux sens. Elles peuvent signifier qu'on voit l'essence de toutes les choses en Dieu; ou bien que les essences qu'on connoit, soit peu, ou beaucoup, c'est en Dieu qu'on les voit. Mais il n'y a qu'à lire ces paroles dans le P. Malebranche, pour ne pouvoir douter qu'elles ne sont susceptibles que du second sens. Or on a déja vu qu'elles sont les choses, dont on connoit l'essence, & qu'on voit en Dieu; & les exemples *de l'eau, de la rose, & du lion* n'étant pas différents de ceux *du cheval, de l'âne, du pigeon, du serpent, de la ciguë, & du persil*, on se contente de renvoyer à ce qui a été dit plus haut sur de tels exemples.

La troisiéme objection est contre ces paroles du P. Malebranche: „ il est évident que les perfections, qui sont en „ Dieu, lesquelles représentent les Etres créés, ou possibles, „ ne sont pas toutes égales, en tant que représentatives de „ ces Etres; que celles, par exemple, qui représentent les „ corps, ne sont pas si nobles, que celles qui représentent „ les esprits; & qu'entre celles-là mêmes, qui ne représen„ tent que des corps, il y en a de plus parfaites les unes que „ les autres à l'infini. Cela se conçoit clairement, & sans „ peine, quoiqu'on trouve beaucoup de difficulté à accorder „ la simplicité de l'Etre Divin avec cette varieté d'idées intel„ ligibles, qu'il renferme dans sa sagesse.

„ Cette difficulté, *reprend M. Locke*, me paroit insurmon„ table, il y a même grande apparence qu'elle le sera „ toujours, jusqu'à ce que j'aie trouvé le secret de faire, que „ la simplicité, & la varieté soient une seule & même chose; „ & cette difficulté embarrassera toujours une doctrine, qui

 suppose

„ suppose que les perfections de Dieu nous représentent tout
„ ce que nous appercevons des créatures. Car en ce cas là il
„ faudroit qu'il y eût une varieté presque infinie de ces perfe-
„ ctions, & qu'elles fussent toutes aussi distinctes, que le sont
„ les idées, qui nous représentent les créatures. Cela paroit
„ supposer, que Dieu renferme en lui-même toutes les idées
„ distinctes de toutes les créatures, & qu'il les renferme de
„ maniere, qu'elles peuvent être vues l'une après l'autre.

Comme c'est un attribut de l'Etre infini, de ne pouvoir être entiérement compris par un esprit fini, il n'est pas surprenant qu'on ait de la difficulté à comprendre, comment tous les degrés d'Etre possibles peuvent se réunir dans l'Etre infini sans préjudice de sa simplicité. Cependant comme *il y a des choses, dont l'éxistence est certaine, quoique la maniere en soit incompréhensible*, je conçois très-clairement, que cela doit être ainsi, & que cela est ainsi. L'idée de l'Etre sans restriction me fait connoître, que cet Etre, tout simple qu'il est, ne laisse pas que de contenir toute réalité, & toute perfection; & comme j'apperçois dans tous les Etres créés, & possibles différents degrés de réalité, & de perfection, il faut nécessairement que l'Etre Divin renferme en lui ce qui répond à la réalité, & à la perfection de tous ces Etres. Ce principe est si évident, que sans cela, comme le dit bien le P. Malebranche, Dieu ne pourroit pas voir de différence entre ses ouvrages; puisqu'il est évident qu'il ne peut voir ses créatures, que dans ce qui est en lui, qui les représente. Comme donc la perfection de Dieu répond à la réalité, & à la perfection de toutes les créatures possibles, si on considére abstractivement cette perfection, en tant qu'elle répond à l'un, ou à l'autre de ces Etres possibles, & qu'elle les représente, on trouvera que cette perfection ainsi abstraite, qu'on appelle idée, sera plus ou moins parfaite, selon qu'elle représentera des Etres, avec plus ou moins de réalité, & de perfection. Cela veut dire dans le langage des Ecoles, que l'essence de Dieu est plus ou moins participable, & que tous

Art de penser.

ces

ces différents degrés de participabilité, qui ſont les modeles des eſſences des choſes, ſont tous en degré de perfection, comme les nombres, dont l'un eſt eſſentiellement ſupérieur à l'autre. C'eſt ainſi que l'Homme, dans l'unité, & la ſimplicité phyſique de ſon Etre, contient tout ce qu'il y a de perfection dans la continuité des métaux, dans la végétabilité des plantes, & dans la vie animale des bêtes. Bien loin donc que la difficulté d'accorder la varieté des idées avec la ſimplicité de l'Etre Divin, ſoit embarraſſante pour une doctrine, qui ſuppoſe, que les perfections de Dieu nous repréſentent les créatures, qu'au contraire, il n'y a point de doctrine, qui en doive être moins embarraſſée. Car enfin quelque ſentiment qu'on ait ſur la nature des idées, la raiſon, & l'autorité nous forcent également à reconnoître avec tous les Théologiens, que Dieu contient les idées de toutes les créatures poſſibles, que ces idées ſont parfaitement repréſentatives des créatures, qu'elles peuvent même les repréſenter à l'entendement humain, ſuppoſé que Dieu les lui veuille manifeſter, comme cela eſt hors de doute, à l'égard des Bienheureux, & qu'enfin tout cela s'accorde parfaitement, comme il a été dit, avec la ſimplicité de l'Etre Divin. Ces choſes ainſi ſuppoſées, puiſque toute la difficulté, qui embarraſſe les Philoſophes ſur les idées, ſe réduit à trouver une choſe, qui ſoit capable de repréſenter à l'eſprit les objets diſtingués de lui, & qu'il ne peut voir par eux-mêmes, n'eſt-il pas évident que cette difficulté s'évanouit entiérement dans une doctrine, qui affirme que Dieu nous manifeſte par ſon action ſur notre eſprit, & ſelon les Loix générales établies par ſa volonté les idées des choſes, qui ſont en lui, qui ſont très-intelligibles, & repréſentatives de ces mêmes choſes. Ce ſyſtême a cet avantage ſur les autres, qu'il eſt très-ſimple, & qu'il eſt appuyé ſur des principes inconteſtables. Il eſt inconteſtable, que les idées de toutes choſes ſont en Dieu, & qu'il peut les repréſenter à l'eſprit par ſon action ſur lui ; au lieu que dans tout autre ſyſtême, il faut ſuppoſer, ou que Dieu crée des Etres repréſentatifs, dont la

nature eſt abſolument intelligible, auſſi-bien que leur union avec l'eſprit; ou que l'Ame ſe modifie de façon à devenir la reſſemblance parfaite de ce qu'elle apperçoit, ce qu'on ne peut éviter dans le ſentiment de M. Locke, qui admet que les idées, ou perceptions ſont des diſpoſitions, ou modalités de l'Ame. Or il a été démontré dans tout le cours de cet Ouvrage, que l'un, & l'autre eſt également impoſſible. Il faut donc avouer, que le ſentiment du P. Malebranche ſur la nature des idées, eſt à tous égards le plus vraiſemblable de ceux, qui ont été propoſés juſqu'ici; & peut-être qu'en liſant avec attention les preuves qu'il en donne, on ſe convaincra qu'il eſt eſſentiellement vrai.

F I N.

TABLE DES MATIERES.

SECTION PREMIERE.

Des idées en général, & des différentes manieres d'appercevoir les objets.

CHAPITRE I.

Examen des difficultés de M. Locke, contre la division de toutes les manieres de voir les objets éxtérieurs, proposée ~~contre~~ par le P. Malebranche.

CHA-

CHAPITRE II.

De la différente maniere, dont l'Ame apperçoit ce qui est en elle, & ce qui est hors d'elle.

CHAPITRE III.

Que l'Ame ne peut connoître les objets matériels immédiatement, & par eux-mêmes.

10. *Ré-*

SECTION SECONDE.

Défense du sentiment du P. Malebranche, que les objets matériels n'envoient point d'especes, qui leur ressemblent.

CHAPITRE I.

Des Especes matérielles.

CHAPITRE II.

De la maniere, dont on voit les figures régulieres.

CHAPITRE III.

Que dans le systême physique du P. Malebranche la propagation de la lumiere ne peut être instantanée.

SECTION

SECTION TROISIEME.

De la Puissance de former les idées.

CHAPITRE I.

Défense du sentiment, & des preuves du P. Malebranche contre les objections de Locke.

CHAPITRE II.

Que l'Ame n'a aucune puissance active de rappeller ses idées, & d'en former des complexes. Que la volonté n'est que cause occasionnelle de ces effets, par le moyen des traces du cerveau.

CHAPITRE III.

Réponse à d'autres objections de Locke.

SECTION QUATRIEME.

Si nous voyons les objets par des idées créées avec nous, ou produites par Dieu à chaque moment.

CHAPITRE I.

Premiere preuve contre ce sentiment, qu'il faudroit supposer la création d'un nombre infini d'idées.

CHAPITRE II.

Seconde preuve contre ce sentiment : que l'Ame ne pourroit choisir parmi ce nombre infini d'idées celle, qui conviendroit pour se représenter un objet présent.

CHAPITRE III.

Il est prouvé particulierement, que l'Ame n'apperçoit pas les objets par des idées produites à chaque moment, selon que l'occasion le requiert.

SECTION CINQUIEME.

Si l'Esprit peut voir en lui-même, & par ses propres perceptions les objets extérieurs.

2.

SECTION SIXIEME.

Qu'on voit toutes choses en Dieu.

CHAPITRE I.

13

CHAPITRE II.

Autre preuve, qu'on voit toutes choses en Dieu, prise des idées universelles.

CHA-

CHAPITRE III.

Autre preuve du même ſentiment, priſe de l'idée de l'infini.

CHAPITRE IV.

Autre preuve tirée de ce que Dieu a tout fait pour lui-même.

7. *Re-*

SECTION SEPTIEME.

De la distinction de l'idée, & du sentiment.

CHAPITRE I.

Preuves de la distinction de l'idée, & du sentiment.

CHAPITRE II.

Que les ſenſations ne ſont pas en Dieu, comme les idées, & qu'elles ſont des modifications de l'Ame, cauſées par l'action de Dieu.

CHAPITRE III.

Du ſouvenir des ſenſations.

3. Ex-

CHAPITRE IV.

Solution de quelques autres difficultés de M. Locke.

SECTION HUITIEME.

Des quatre différentes manieres d'appercevoir les différents objets, proposées par le P. Malebranche.

CHAPITRE I.

Que l'idée de Dieu, ou l'objet immédiat de l'esprit, qui connoit Dieu, ne peut être distinguée de Dieu-même. 168

 2. *Diffi-*

CHAPITRE II.

24.

CHAPITRE III.

De la connoissance par sentiment intérieur, par laquelle l'esprit apperçoit ce qui est au dedans de lui.

CHAPITRE IV.

De la connoissance par conjecture.

SECTION

SECTION NEUVIEME.

Défenſe des éclairciſſements du P. Malebranche ſur la nature, & l'origine des idées contre l'éxamen de M. Locke.

17.

Page	Ligne	Erreurs	Corrections.
Preface.		Esprits fats.	Esprits forts.
Differt. Prelim.			
	V.	Thomassin.	Thomass. tract. de Deo, Deiq. prop.
	VIII.	specie & albi.	specie ait & albi.
	XXII.	l. 81.	l. 83.
2.	8.	connue.	connu.
ibid.		produite.	produit.
4.	17.	ne soit démonstration.	ne soit une démonstration.
5.	23.	créée.	crée.
16.	4.	touchant.	touchent.
17.	27.	s'étendre.	s'entendre.
19.	4.	& il est évident.	& qu'il est évident.
	15.	& impressions.	& des impressions.
33.	34.	afin que l'on voie.	afin qu'on le voie.
64.	9.	de ces trois.	de ces trois Etres.
77.	16.	l'Etre, l'universel.	l'Etre universel.
	18.	qu'ils éxistent.	qui éxistent.
100.	3.	Etres.	Etre.
106.			à la fin du sommaire ajoutés: 11. contradiction de M. Locke sur la maniere, dont il prétend que nous formons l'idée de Dieu.
119.	9.	en nous, en formant.	en nous en formant.
125.	27.	sa.	la.
145.	4.	apperçoit la couleur.	apperçoit. La couleur.
	5.	au contraire n'est autre.	au contraire elle n'est autre.
146.	1.	si ce n'est qu'une sensation	si ce n'est qu'une sensation, n'est qu'une sensation.
	22.	ce.	se.
147.	21.	ces.	ses.
149.	32.	si on veut, à prendre.	à prendre.
174.	6.	puisse, apperçu.	puisse être apperçu.
180.	25.	de l'idée.	de l'idée de Dieu.
193.	31.	aigu.	obtus.
213.	26.	comme on le peut.	comme on le peut voir.
214.	4.	il n'est pas certain.	il n'est pas moins certain.
	10.	ne soit figuré.	ne soit pas figuré.
	33.	toute faculté, & la faculté	toute faculté est faculté.
216.	30.	aveugle ne.	aveugle né.
	31.	avec l'idée.	avec l'idée de l'étendue.
217.	2.	nous concevons.	nous convenons.
218.	10.	ni l'un & l'autre.	ni l'un ni l'autre.





